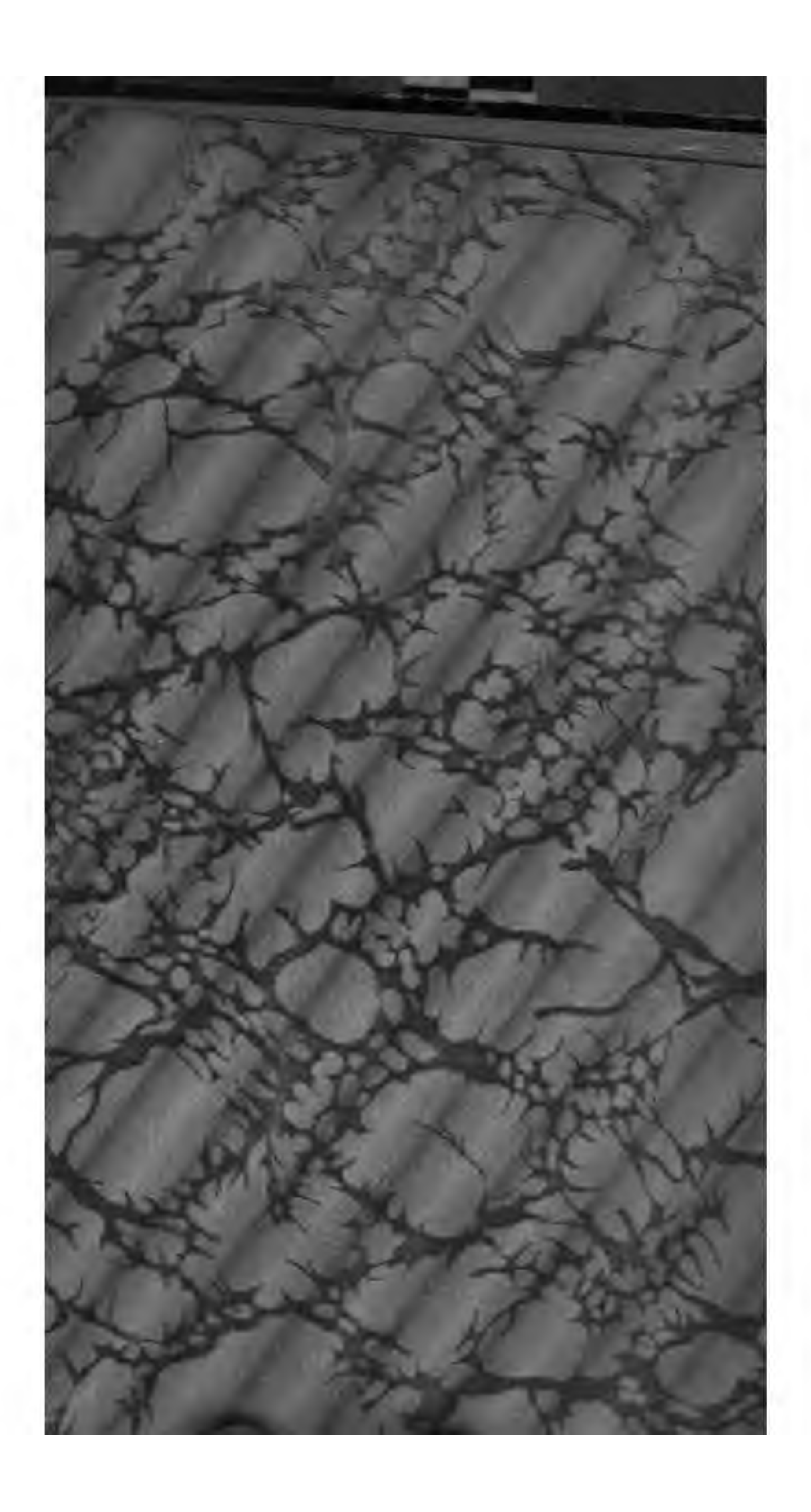


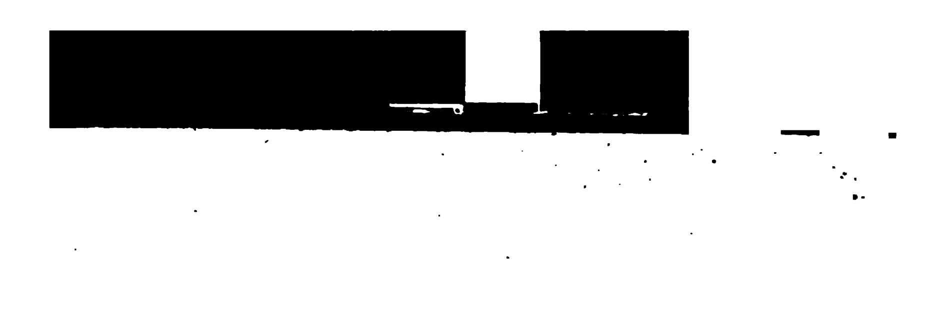

ARTES
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN





[illegible]

[redacted]



ÉTUDE HISTORIQUE

SUR LA

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE

EN ITALIE

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR LA

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE

EN ITALIE

(CESARE CREMONINI)

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

LÉOPOLD MABILLEAU

Ancien membre de l'École française de Rome
Maître de conférences à la Faculté des lettres de Toulouse

« *Philosophicum est non putare aliquam sententiam irrationabilem.* »
(CREMONINI, d'après Aristote. Apologie de 1614.)

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1881

AUX DEUX MAITRES

A qui je dois d'avoir pu écrire ce livre,
trop peu digne de leur être offert,

MM.

ERNEST RENAN ET FÉLIX RAVAISSON

Hommage de respectueuse et reconnaissante affection.

LÉOPOLD MABILLEAU.

PRÉFACE

L'origine immédiate de ce livre est la découverte des manuscrits inédits de Cremonini dans le fonds délaissé de la bibliothèque universitaire de Padoue. Ce n'est pourtant pas un simple hasard qui nous a conduit à choisir l'œuvre de ce professeur, dont la gloire est depuis longtemps tombée dans l'oubli, pour centre de l'étude sur la philosophie italienne au XVIe siècle que nous présentons aujourd'hui. Nous venions d'achever, pour le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, un mémoire étendu sur l'*Ecole de Padoue* depuis son origine jusqu'a sa dissolution [1], et nous cherchions à résumer le travail de pensée, qui avait occupé ces trois cents ans de spéculation, en une synthèse théorique et historique à la fois, où les rapports intrinsèques des divers éléments fussent respectés aussi bien que l'ordre de leur succession chronologique. L'examen de l'œuvre de Cre-

1. Mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques (1879). (*En préparation.*)

monini, que nous avions gardé pour la fin, nous sembla répondre si bien à cette condition que nous résolûmes d'en faire la conclusion de tout l'ouvrage. Mais, à mesure que nous pénétrions plus avant dans le détail de sa doctrine, nous trouvions plus difficile de la condenser en un chapitre accessoire, tant elle nous apparaissait ouverte et complexe, tant l'analyse minutieuse où nous avions été entraînés par le souci même de mesurer l'importance de notre découverte, nous y faisait démêler de multiples causes d'intérêt. Nous fûmes enfin amené par là à séparer nettement cette seconde étude, qui d'abord ne devait être que le complément de l'autre, et à la réserver pour la mieux approfondir.

Aucun des deux ouvrages ne pouvait souffrir de ce départ : car, au temps où parut Cremonini, la philosophie padouane avait achevé déjà de parcourir le cycle des problèmes spéculatifs que toute philosophie doit aborder, sur la Nature, l'Absolu et l'Ame, et il n'était plus guère possible de tirer de la même recherche, conduite d'après la même méthode, des conclusions radicalement différentes de celles qu'avaient apportées les trois siècles précédents. Le caractère propre de Cremonini se trouva d'ailleurs parfaitement accommodé à la condition qui lui était ainsi faite : il n'avait point le génie vigoureux et étroit d'un novateur, mais l'esprit large et souple d'un critique et d'un historien. Il reconnut tout d'abord que, venant le dernier, il devait profiter du travail de ceux auxquels il succédait, avant de reprendre la tâche à nouveau. Puis il trouva tant de charme à cette revue du

passé qu'il en oublia parfois de penser pour son propre compte. En sorte qu'il comprit fort bien l'Ecole de Padoue, mais ne la continua pas.

On peut donc l'en séparer, et c'est ainsi seulement que les deux études se suivront sans se nuire, car on risquerait, en les fondant l'une dans l'autre, ou de répéter, sur tous les points, la discussion des mêmes théories, pour y saisir la nuance par où Cremonini se distingue de ses prédécesseurs, ou de sacrifier à l'ordre de l'exposition générale l'analyse des conciliations latentes, des corrections imperceptibles et des compromis ingénieux dont sa philosophie est faite.

Nous trouvions un autre avantage encore à ce partage : il nous permettait, dans la seconde partie (que nous présentons ici), de donner une idée plus systématique et plus cohérente de la philosohpie padouane, dont notre mémoire avait suivi pas à pas la marche dans tout le détail de ses hésitations et de ses retours.

Le savant et bienveillant rapporteur de l'Académie, M. Francisque Bouillier, nous avait reproché d'avoir eu là « plus de souci de l'histoire que de la philosophie ». Nous croyons que le présent ouvrage échappera à cette chance de blâme ; car les principaux problèmes étudiés par l'Ecole de Padoue y sont repris brièvement et sous une forme théorique que l'exposition directe ne comportait peut-être point. En un sens donc ce livre est une conclusion ; en un autre, il renferme au contraire les principes que suppose le précédent ; en aucun sens, il ne se confond avec ce dernier, car il répond à une autre

préoccupation et traite d'un autre objet. Il ne s'agit plus ici de retracer la vie de l'Ecole padouane, mais de décrire son état au moment où elle va périr. Elle a passé par trois âges, dont les œuvres portent les noms de Pietro d'Abano et de Jean de Jandun, — de Gaetano de Tiene et de Vernias, — de Pomponace et de Niphus. Voici son testament, où elle raconte et juge tout ce qu'elle a fait; et c'est Cremonini qui l'écrit.

Cette étude en effet, sous la forme d'une monographie, est une expression synthétique de la philosophie de la Renaissance à ses derniers moments, à la veille du triomphe de l'esprit moderne représenté par Galilée, Bacon et Descartes. Cremonini, — qui croit, en pur péripatéticien, à la quintessence du ciel, aux intelligences astrales, à la subordination des nerfs au cœur, à la réalité des formes substantielles, et à la supériorité de la déduction *à priori* sur l'observation expérimentale dans l'ordre de la science naturelle, — Cremonini meurt en 1631, l'année même de la publication des *Dialogues sur le système du monde*, dix ans après celle du *Novum organum*, six ans avant celle du *Discours de la méthode*. Il est intéressant de connaître ce qu'était cette philosophie à laquelle s'est substituée celle qui subsiste encore aujourd'hui [1].

C'est pourquoi nous avons choisi Cremonini pour centre de ce travail de préférence à tous les autres, plus

1. C'était le dessein de notre éminent maître, M. Paul Janet, lorsqu'il consacrait son cours de l'année 1875-1876 à l'étude de la philosophie qui a précédé celle de Descartes. Nous avons suivi ses excellentes leçons, et nous sommes heureux de lui exprimer ici notre profonde reconnaissance.

hardis, plus originaux que lui. Ce n'est pas le portrait d'un homme que nous cherchons à tracer, c'est le tableau d'une forme singulière de spéculation. Cremonini, comme nous cherchons à le montrer plus loin, paraît, par son impersonnalité même, plus propre à reproduire fidèlement l'esprit de l'époque où il a vécu : il vaut moins par ce qu'il est que par ce qu'il représente. Un génie aventureux comme Giordano Bruno, Cardan, Vanini, Campanella, ne pouvait donner lieu qu'à une monographie. Or nous cherchions la formule générale et commune de la pensée italienne à la fin du XVI[e] siècle : nous devions donc nous attacher à l'analyse d'une intelligence étendue et équilibrée, où l'exactitude l'emportât sur l'originalité, la finesse critique sur la fougue rénovatrice.

Nous n'avons point tenté de grandir notre auteur; nous avons même une fois prononcé le mot de « médiocrité »; nous nous en sommes repentis. Il y a peut-être autant de force réelle et disponible dans l'activité mesurée et maîtresse d'elle-même d'un esprit qui borne volontairement son horizon, que dans les écarts violents d'une imagination déréglée. Pris en lui-même, le système auquel s'est tenu Cremonini est très supérieur aux palingénésies fantaisistes de ses contemporains. Il y a quelque chose de séduisant à coup sûr dans ces essais de révolution intellectuelle, nés du mépris de la tradition et de l'amour immodéré du mieux; mais il faut se garder d'en être dupe. Il est plus facile de tout bouleverser sans regarder à rien, que de corriger habilement ce qui est, en tenant compte des conditions du juste et du vrai.

Souvent ceux qu'on appelle les hommes distingués auraient pu devenir des hommes fameux, et ont dédaigné le succès facile qui semble réservé aux expansions bruyantes d'une originalité sans mesure. La réserve et le scrupule ont aussi leur subtil attrait, et c'est peut-être une preuve de délicatesse que de savoir priser le charme d'une médiocrité apparente où se cache une discrète supériorité. Nous voudrions trouver là l'excuse, ou plutôt l'explication du choix de notre héros.

Nous avons beaucoup de dettes de reconnaissance à payer avant de fermer ce livre. Il faut nommer en première ligne ceux à qui nous devons d'avoir fait le voyage et les études qui nous ont permis de l'écrire : d'abord le directeur aimé que la mort nous a enlevé il y a un an, M. Ernest Bersot, à la mémoire de qui nous restons, comme tous ceux qui l'ont connu, douloureusement fidèle; puis ceux à qui le volume est dédié, M. Félix Ravaisson et M. Ernest Renan, qui nous ont doublement aidé, de leur personne et de leurs livres. Ajoutons ceux dont les ouvrages nous ont rendu la tâche plus facile, MM. Waddington-Kastus, Nourrisson, Franck, Bouillet, Yriarte, etc.

En Italie aussi, la liste est longue : M. le sénateur Mamiani, le grand écrivain dont nous suivons les travaux avec la plus respectueuse admiration; M. le député Berti, dont la bienveillance nous a ouvert plus d'une bibliothèque et procuré plus d'un document; M. Fiorentino, l'éminent historien et philosophe, à la suite de qui doit se mettre tout d'abord quiconque veut étudier la Renaissance; plusieurs autres sans qui nos efforts fussent

demeurés infructueux : M. le commandeur Niccolo Barozzi, conservateur du Musée Correr à Venise, chevalier de notre Légion d'honneur, l'ami et l'appui de tous les Français qui séjournent dans cette ville qu'il connaît si bien ; M. le commandeur Veludo, bibliothécaire de Saint-Marc ; M. le professeur Zeni, bibliothécaire de Ferrare ; M. le chanoine de Fabris, bibliothécaire de Padoue, et M. Marco Gerardi, l'actif et intelligent sous-bibliothécaire ; M. Favaro, professeur à l'Université de Padoue, dont les études historiques sont connues et appréciées en France [1] ; et, avant tous, M. le commandeur Louis Ferri, ancien élève de notre École normale supérieure, auteur du beau livre que l'on connaît sur la *Philosophie italienne au XIXe siècle* [2], et de nombreux travaux que nous avons mis à profit. Notre gratitude pour M. Ferri est aussi grande que l'affection qui nous lie à lui.

Enfin nous obéissons à un penchant de cœur autant qu'à un sentiment de justice en rapportant le mérite de ce travail à notre cher et respecté maître, M. A. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, sous le patronage de qui nous l'avons écrit. Comme tous ses élèves, nous conservons un profond souvenir des années que nous avons passées près de lui, au milieu des sympathies qu'il avait su nous conquérir.

1. Citons : *Lo studio di Padova al tempo di Niccolo Coppernico* (Venez. Antonelli, 1880). *Lo studio di Padova ed i gesuiti* (*it.*).

2. *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle* (Paris, Durand et Didier, 1869). — M. Ferri est le rédacteur en chef d'un fort intéressant recueil périodique : *La filosofia delle scuole italiane* (Rome, Salviucci). L'Académie des sciences morales et politiques vient de lui décerner un de ses prix.

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR LA

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE

EN ITALIE

LIVRE PREMIER

CREMONINI — SA VIE — SON ŒUVRE

CHAPITRE PREMIER

VIE DE CREMONINI

Cesare [1] Cremonini ou Cremonino naquit en 1550, à Cento (Centi-Castrum), dans le duché de Ferrare. Sa famille, une des plus anciennes du pays, avait été illustrée déjà par le talent d'un oncle de notre philosophe, peintre fameux, si l'on en croit Erri [2]. Dès qu'il eut achevé ses humanités, on l'envoya à l'Université de Ferrare, où il étudia le droit et prit le bonnet de docteur [3]. Le grand Pendasio y enseignait alors la philosophie [4] ; Cremonini

1. « Il portait le nom de César, et il eut ce nom au baptême pour une horrible vision qu'on a dit que sa mère eut, la nuit où elle le mit au monde. » (*Essais de littérature*, avril 1703, t. II, 214.)
2. *Dell' origine di Cento*, p. 283.
3. Borsetti, *Hist. almi Ferrariæ gymnasii*, II, 204.
4. Frederico Pendasio, d'abord professeur à Mantoue, où il avait eu pour élève Scipion Gonzaga, depuis cardinal, avait été appelé à Padoue par Marino Caballo, recteur de l'Université, après le concile de Trente, où il avait montré d'éminentes qualités de théologien et de dialecticien. Faccio-

passa à son école et y franchit rapidement tous les grades. On remarqua bientôt le studieux jeune homme, à qui ses relations de famille donnaient accès à la cour brillante et lettrée des princes d'Este. Il était lié d'amitié avec Tasse, Francesco Patrizzio, Jean-Baptiste Pigna, et s'adonnait lui-même à la littérature. Tout porte à croire que les pastorales et poésies légères qu'il publia pendant sa vieillesse datent de cette époque. L'une d'elles au moins, *Aminta e Clori*, était déjà achevée alors. C'est là aussi qu'il connut Ludovicus Albertus, son camarade au cours de Pendasio et son collègue en alexandrisme, qu'il devait retrouver plus tard professeur de théologie à l'Université de Padoue [1].

Cremonini était voué à l'enseignement par l'éclat de ses études : il obtint sans peine une chaire à Ferrare même, et y professa la philosophie jusqu'en 1590 [2], avec un succès qui lui attira au moins autant d'ennemis, que le malicieux enjoûment de son caractère. Nous en voyons une preuve dans la lettre qu'il adressa, en mai 1589, au duc Alphonse II, où il se plaint amèrement des « calomnies qu'on va débitant sur son compte » et réclame une enquête [3].

lati le compte au nombre des professeurs padouans entre 1564 et 1565. (Voy. aussi Tiraboschi, t. VII, liv. II, p. 430.) Quelques années après, nous le retrouvons à Bologne, où il expose un *Commentaire de la physique*, publié à Venise en 1603 et dédié au duc Vincenzo Gonzaga. Son séjour à Ferrare doit se placer entre l'année 1570 et l'année 1573 ; Brucker assure qu'il habitait encore Padoue en 1570 et qu'il y fut alors le maître de Jacopo Mazzoni. (*Hist. critic. phil.*, IV, 211.) Naudé prétend qu'à Bologne, où il mourut, « sa chaire resta vacante vingt-sept ans, faute d'un homme qui pût la remplir comme lui. » (*Naudæana.*)

1. Fortunio Liceti, *Historia propriorum operum*, cap. 16 (apud Voetium, *Selectæ disputationes theologicæ*, I, 20).

2. L'époque où il y fut appelé est controversée. Imperialis, qui fut son élève, est d'accord avec Erri pour lui assigner dix-sept ans de professorat à Ferrare, ce qui porterait la date de sa nomination à 1573. Borsetti et plusieurs autres historiens le font débuter en 1579, ce qui démentirait le chiffre de dix-sept ans d'enseignement qui paraît certain.

3. Rapporté par Tiraboschi, t. VII, p. 433 : « Fintanto che la persecuzioni ingiuste et acerbe non hanno ferito altro che me, ancorchè d'ingiurie sordide et informi... »

Les critiques auxquelles il fait allusion devaient être d'ordre théorique et philosophique, car il nous apprend qu'elles tombaient non sur lui seul, mais sur le collège des médecins tout entier : sans doute quelque soupçon de matérialisme et d'impiété [1].

On sait d'ailleurs fort peu de chose de cette première période de sa vie et de son enseignement.

Il paraît seulement qu'il n'obtint pas satisfaction dans l'affaire à laquelle se rapporte cette lettre, car nous le trouvons l'année suivante à Padoue, où le sénat vénitien, toujours en quête d'hommes de mérite, s'est empressé de l'appeler [2].

Il demeura du reste attaché de cœur à Alphonse II et à son successeur César, et n'omit jamais, par la suite, de leur envoyer ses ouvrages accompagnés de lettres et de dédicaces, auxquelles ils ne dédaignaient pas de répondre [3].

C'est au mois de février 1591 qu'il monta pour la première fois, à Padoue, dans la seconde chaire de philosophie, celle de Piccolomini, laissée vacante par la promotion du titulaire à la place de Zabarella, qui venait de mourir. Cremonini avait alors quarante et un ans.

Son élève et ami Paolo Riccioli nous a conservé sa leçon d'ouverture [4].

1. La *Favola silvestre d'Aminta e Clori*, qui remonte à cette époque, contient pourtant de chaleureuses tirades en l'honneur de la religion.

2. Tomasini, *Comm. in gym. Patav.*, p. 309, à la date du 23 nov. 1590 : « Cæsar Cremoninus, qui in gymnasio Ferrariensi primum philosophiæ locum obtinuerat, florenis 200 accessit. »

3 L'Archivio ducale de Ferrare renferme plusieurs lettres de Cremonini jointes aux réponses que lui firent les princes. L'*Apologia de Quinta Cœli substantia* est dédiée à Alphonse II. Cremonini y rappelle qu'il a quitté Ferrare avec la permission du duc.

4. Excell. D. C. Cremonini Centensis, Lecturæ exordium habitum Patavii, VI kal. febr. 1591, quo is primùm, philosophiæ interpres ordinarius eò est profectus. (Ferrar., 1591, in-4°.) Précédé d'une dédicace de Paolo Riccioli au comte Turchi : « Con questo mezzo solo delle stampe ho pensato di soddisfare a molti che con istanza qui a bocca, e da Ferrara per lettere mi sollecitavano per havere da me (che sapevano con quanta domesti-

C'est plutôt une amplification de rhétorique qu'une dissertation de philosophie, malgré le titre ambitieux du sujet: « Mundus nunquam est ; nascitur semper et moritur. »

Cremonini, fidèle à la formule qui règle la composition de ces sortes de discours, y fait un pompeux éloge de la ville où il vient enseigner, « asile de la sagesse et de la science, où tout est fait pour le plaisir des yeux et de l'esprit, et qui n'a rien à craindre des vicissitudes dont souffrent toutes choses; » puis de Venise, « la cité de marbre, que la volonté de ses habitants a fait sortir de la fange des lagunes, et qui maintenant impose sa loi à une partie du monde, nouvelle Athènes où l'ancienne revit tout entière dans son génie et dans ses arts; » enfin de « cette université où les étudiants accourent de toute l'Europe et qui compte tant d'illustres maîtres ». Il remercie les modérateurs et les recteurs, et tous ceux dont le témoignage lui a valu l'honneur dont il est si fier : Paul-Lorédan, Laurent Massa, et jusqu'au R. Père Etienne Guaraldi, préfet de la sainte Inquisition, avec laquelle il ne tardera pas à entrer en querelle. Il termine par l'éloge de son prédécesseur, « l'immortel Jacopo Zabarella, à qui il succède, en vertu de cette loi même qu'il a cherché à exposer dans son discours et qui veut que tout aille toujours en décroissant. » Ce qui le relève à ses propres yeux, c'est qu'il devient « le collègue de Francesco Piccolomini, aussi grand par la pensée que vénérable par la noblesse et par l'âge, » de Riccoboni, d'Hercule Saxonia et de tant d'autres qu'il admire. C'est en luttant de travail avec eux qu'il arrivera à ne pas se montrer trop indigne du voisinage de pareils hommes [1].

chezza giornalmente frequentassi la casa dell' Excell. S[r] Cremonino) copia del principio fatto da lui alla lettura ordinaria di Filosofia .. » Cremonini ne fut évidemment pas étranger à cette publication, ni à l'envoi qu'on en fit à Ferrare.

1. Voir les trois dernières pages de la leçon.

Il y a certainement une part de sincérité dans cet enthousiasme de commande, et l'on conçoit combien Cremonini devait être intimement flatté dans son orgueil, en entrant, jeune encore et étranger, dans cette université, qui pouvait alors passer pour la première du monde.

Le prestige de Venise touchait déjà à son déclin ; mais, rayonnant encore de toutes les gloires du siècle qui s'achevait, la République gardait assez d'éclat pour justifier bien des déclamations et des apothéoses. Dans cet étrange État où le despotisme brillant d'une classe privilégiée s'alliait si bien avec l'aristocratique liberté de la pensée, le terrain était merveilleusement préparé pour les pacifiques combats auxquels aspirait l'âme souple, l'esprit curieux de Cremonini.

Il ne resta pas longtemps inactif. A peine était-il installé dans sa chaire qu'une occasion se présentait pour lui de conquérir la prépondérance parmi ses collègues : c'était la fameuse lutte de l'université contre les Jésuites, qui devait durer quinze ans et aboutir au bannissement de la Compagnie hors du territoire vénitien. Cremonini prit la plus grande part à cette affaire que nous raconterons par le détail [1]. Envoyé comme délégué, avec deux autres professeurs, pour porter au sénat les doléances de l'université, il eut le bonheur d'obtenir gain de cause, et son crédit s'en accrut.

Aussi le choisit-on de nouveau en 1595, comme arbitre des querelles qui divisent les étudiants, et se trouve-t-il qualifié, sur les rôles, de « premier professeur ordinaire de philosophie », bien que le vieux Piccolomini ne lui ait point encore abandonné son siège [2].

1. Voir chapitre II.
2. Tomasini, *op. cit.* : « Pro tollendis studiorum dissidiis atque inimicitiis.... eligitur Cremoninus e philosophis ordinariis præcipuus. »

En 1598, il va représenter Cento, son pays natal, et sans doute aussi Padoue, son pays d'adoption, aux fêtes de Ferrare, où il harangue le pape Clément VIII[1].

En 1601, date de la mort de Piccolomini, Cremonini passe de la deuxième chaire à la première, aux appointements de 2000 florins, somme énorme pour le temps[2].

En 1606, il est choisi par l'université pour haranguer le nouveau doge, Leonardo Donato[3]. Quelques mois après, il force à la retraite Aug. Camillo Belloni, chargé à titre de suppléant, depuis 1591, de l'interprétation du livre des Météores : il veut dominer seul[4].

D'année en année, son autorité s'affirme davantage.

En 1616, au nom du collège des professeurs, il donne l'investiture de la Stola au nouveau vice-recteur.

En 1617, il est chargé encore du discours de bienvenue au doge, Antonio Priuli.

En 1622, il devient le protecteur attitré, dans l'Université, de la *nation* allemande.

En 1624, il est élu syndic;

En 1625, Pompeio Caimo, d'Udine, professeur d'anatomie, a l'audace de s'attaquer à la théorie de Cremonini sur la chaleur innée (*calidum innatum*). Les étudiants allemands embrassent avec ardeur la cause de leur patron et forcent l'imprudent critique à déclarer qu'il ne prétend rien

1. Oratio habita Ferrariæ ad S. D. N. Clementem VIII P. M., a C. Cremonino, uno ex oratoribus ad illam Beatitudinem legatis pro S. P. Q. Centensi, anno salutis 1598. (Ferrariæ, ap. Victorianum Baldinum.)

2. Galilée n'eut jamais plus de 1000 florins de traitement.

3. On a conservé son discours. « Oratio habita in creatione Ser. Venetiarum principis Leonardi Donati, nomine almæ Universitatis Patavinæ et Philosophorum ac medicorum, a perillustri et excell. viro C. Cremonino, Centensi, in academia Patavina, principe loco, philosophiam profitenti. »

4. Tomasini, *op. cit.*, p. 309 : « Anno 1591, Aug. Camillo Bellonio auctum fuit stipendium hâc lege ut in diebus vacantibus Meteora Aristolelis interpretaretur, florenis 250. Anno 1606, ab hoc munere cessavit ob simultates cum Cremonino gliscentes. »

contre eux [1]. L'année suivante pourtant, le bruit se répand que Caimo va éditer une nouvelle réfutation, plus violente, des doctrines de son adversaire. Aussitôt des épigrammes courent sur lui dans l'université, en même temps que des vers en l'honneur du maître [2].

On connaît mal les relations que Cremonini entretint avec Galilée ; au moins sait-on que, s'il affecta toujours d'ignorer les travaux de son glorieux collègue, il ne le traita jamais en ennemi. L'histoire des démêlés de Cremonini avec l'Inquisition [3] nous fournira l'occasion de revenir sur ce point. D'ailleurs ni son indifférence reconnue pour la science, ni la persistante hostilité de l'Église ne diminuèrent en rien sa popularité auprès des étudiants, ni sa réputation auprès de l'Europe savante.

Tous les lettrés qui voyageaient s'empressaient de se faire présenter à lui : Naudé [4], Juste-Lipse, Guy-Patin, etc. Du vivant même de Cremonini, en 1623, Portinari fait de lui cet éloge, qui ne soulève aucune contradiction : « C'est aujourd'hui le plus fameux philosophe d'Europe, le plus savant dans la doctrine platonicienne aussi bien que dans la péripatéticienne, grand orateur et poète illustre, l'ornement et la gloire immortelle de l'Université de Padoue [5]. »

1. « Il avait *quatre cents écoliers...* quand il mourut. » (*Naudæana*, p. 45.)
2. Tous ces renseignements sont tirés de Tomasini. (*Comm. in gym. Patav.*, anno. 1625-1626.) Guy Patin écrit de Caimo : « petit homme ennemi mortel de Cremonini ; scripsit de Calido Innato, 1626. » Naudé ajoute : « J'ai toujours soutenu la partie de Crémonin contre Caimus. » (*Naudæana.*)
3. Voir le chapitre II.
4. « J'ai été trois mois durant dans la conversation de Crémonin. » (*Naudæana*, p. 115). « Il eut d'illustres disciples, entre autres le célèbre M. de Meyseria. Le savant Coquille eut de grandes relations avec lui... » (*Essais de littérature*, avril 1703.)
5. Felicità di Padova. — Son souvenir est conservé dans l'Université par cette inscription, gravée sur le marbre : « Cæsari Cremonino Centensi, Principi Philosophorum. Nicolaus Berzonius Rhandusio Danus. MDC XXXVII. »

Il mourut en 1631, accablé de vieillesse et d'honneurs, semblant emporter avec lui au tombeau la doctrine et l'école que pendant un demi-siècle il avait si complètement et si brillamment représentées [1].

Il fut enseveli au monastère de Sainte-Justine, auquel il avait laissé tout son bien. On conta qu'il s'était composé lui-même l'épitaphe suivante, où se retrouverait la négation de l'immortalité de l'âme qu'on lui avait si souvent prêtée, de son vivant : TOTUS CREMONINUS HIC JACET.

Borsetti et Bayle font justice de cette fable, le premier en rappelant le sens et l'esprit du testament de Cremonini [2], le second en citant la rétractation de Gilbert Voetius, qui avait d'abord avancé le fait et qui plus tard le reconnut faux [3].

Hors deux points qui méritent une attention spéciale, la part qu'il prit à l'expulsion des Jésuites, et les poursuites que l'Inquisition dirigea trois fois contre lui, la vie de Cremonini n'offre, on le voit, rien de bien saillant. Elle s'écoula tout entière entre les murs de l'école et ne fut guère remplie que par des querelles d'études et des soucis universitaires.

On est tenté d'abord de s'en plaindre; il semble qu'à cette histoire manque le héros. Mais, à tout prendre, ce n'est pas le portrait d'un homme que nous cherchons à présenter ici, c'est le tableau d'une philosophie. Cremonini, par son impersonnalité même, paraît plus propre

1. Plusieurs historiens rapportent qu'il mourut de la peste. Tomasini dit le contraire : « Non quidem peste sed destillatione, senio familiari, occubuit. »

2. Ce testament est du 16 juin 1631. Voici l'invocation à Dieu qui le termine : « Ad philosophiam sum vocatus, in ea totus fui ; si aliquid philosophando peccavi, memento me esse hominem, cui innatum est peccare, te vero esse Deum, cui proprium est misereri semper et parcere. »

3. Antehac ab eruditissimo viro et amico mihi communicatum erat epitaphium quod dicebatur sibi fecisse : « Totus Cremoninus hic jacet. » Sed posteà ab eodem aliunde aliter informato monitus, revocavi illud, in prima hujus operis editione. (*Selectæ disputationes theologicæ*, I, p. 206.)

à reproduire fidèlement l'esprit de l'époque où il a vécu.

Il est des hommes sur qui l'originalité de leur pensée ou de leur vie suffit à fixer l'attention de l'historien, qui valent par leur caractère même, et de qui la psychologie doit chercher à pénétrer la nature proprement individuelle. D'autres, ne pouvant aspirer à la dignité d'exceptions, se bornent à être des symboles, et à résumer dans leur œuvre compréhensive toute une série d'efforts et d'idées qui sans cela eussent manqué de formule synthétique et définitive, et cette tâche ne va ni sans intérêt ni sans grandeur.

Cremonini est de ceux-ci : ce n'est pas un penseur, de qui les idées auraient une valeur propre par cela seul qu'elles lui appartiendraient ; c'est un professeur, dont l'enseignement n'est que l'écho fidèle de la spéculation de son siècle, et qui entre dans l'histoire plutôt par ce qu'il représente que par ce qu'il est. Il rappelle beaucoup plus le type du savant moderne que celui du savant de la Renaissance. Il n'a rien de commun avec les Marsile Ficin, les Pic de La Mirandole, les Vanini, les Bruno, les Campanella, esprits déréglés et superbes, dont l'inquiète personnalité ne s'est jamais laissée emprisonner dans une convention ou dans une scolastique. Osons-le dire, c'est un homme médiocre ; mais c'est par là précisément qu'il peut nous intéresser ici. Après les polémiques et les disputes qui avaient rempli tout le XVIe siècle, il manquait une formule générale et commune de la pensée italienne. Ce n'était pas l'affaire d'un génie aventureux, mais d'une intelligence étendue et équilibrée, où l'exactitude prédominât sur l'originalité. Tel fut Cremonini, et ce rôle, tout effacé qu'il soit, ne messied point à un philosophe. Beaucoup de bons esprits pensent que ce n'est point là le pire.

Malheureusement, il crut que toute la vérité était dans le

passé et ne daigna ni tourner ses regards vers l'avenir, ni même ouvrir les yeux aux merveilles que le présent lui offrait[1]. Les découvertes de la science moderne le laissèrent toujours indifférent.

Il mit son orgueil à se dire l'interprète fidèle d'Aristote, diminuant ainsi volontairement son œuvre et affectant de se borner à la tâche d'historien et de glossateur, comme si le devoir d'un disciple était de s'en tenir là. En quoi il se trompait, car les scolastiques elles-mêmes ont leur originalité; elles sont autre chose que des commentaires et des paraphrases; elles sont les expressions méthodiques des solutions que certaines époques donnent du problème philosophique, présenté sous une forme traditionnelle, qu'elles croient encore impossible ou inutile de modifier.

Il se résigna trop facilement à développer ou à résumer ce qui avait été dit avant lui; il n'eut pas le souci du vrai, la soif du mieux, la curiosité de l'imprévu qui fait les grands esprits. Il était vraiment né pour représenter une philosophie et la terminer, non pour la dépasser et en préparer une autre. Il s'identifia trop étroitement avec la vieille école padouane; ayant vécu de sa vie, il mourut de sa mort, tandis que Galilée, qui l'avait traversée sans s'y arrêter, entrait dans l'immortalité.

Les contemporains d'ailleurs n'en jugèrent pas ainsi [2]. Nul philosophe peut-être, depuis Abélard, n'excita de son vivant plus d'enthousiasme que Cremonini. On n'imagine

1. Imperialis l'avoue lui-même : « Hic ejus in docendo usus... recentiorum dogmata, vel ingenito æmulationis amore, vel antiquæ dignationis velut « ab inferis, ut aiebat, vindicandæ, » studio, negligere. » (*Mus. hist.*, p. 174.)

2. « J'ai ouï dire, écrit Naudé dans le *Théâtre anatomique de Paris*, que, quand Hippocrate et Galien auraient voulu faire ensemble le *De principatu membrorum* de Cremonini, ils n'auraient pas mieux fait. » (*Naudæana*, p. 116.)

plus, de nos jours, jusqu'où pouvait aller l'admiration et le respect du maître pendant le Moyen âge et la Renaissance. Les renommées avaient bien vite franchi le seuil de l'École et pénétraient partout. Imperialis, d'accord avec tous les compilateurs, nous apprend que « la plupart des princes et des rois d'Europe avaient demandé le portrait de Cremonini pour le placer au lieu d'honneur dans leur palais », qu'ils entretenaient correspondance avec lui, le consultant sur leurs soucis intimes aussi bien que sur les affaires de l'État, comme une sorte d'oracle universel [1].

Le sénat de Venise donnait l'exemple et assurait à Cremonini un traitement double de celui qu'il accordait à Galilée, après la découverte des satellites de Jupiter [2]. En outre, il témoignait publiquement de l'estime où il tenait le philosophe et le citait comme l'honneur de l'Université [3].

Notre grand Richelieu ne dédaignait pas de se procurer ses ouvrages même manuscrits et les conservait précieusement dans sa bibliothèque [4]. Les titres qu'on lui prodiguait le plus habituellement étaient ceux-ci : « génie d'Aristote, prince des philosophes, lumière des interprètes [5]. » Riccioli, Imperiali, Libanori, Crescimbene,

1. *Musæum historicum et physicum* (Ven., 1640), p. 173 : « Omnes prope reges ac principes ejus vel viventis depictam suis in aulis imaginem locârunt, ex quo etiam responsa de componendis privatorum animis velut ex oraculo Delphico felicitabantur. »

2. Voir les remarques de Naudé à ce sujet : « Il avait 2000 écus de gages quand il mourut. Il n'y a dans toute l'Italie aucun bien ni revenu si assuré que celui-là ; les gages de ces grands personnages sont très considérables. » (*Naudæana*, p. 45).

3. Archivio Veneto. Senato-Terra. 30 octobre 1607 : « Avendo cosi in questa condotta come nelle anteriori sue condotte, apportato, colla compita sua dottrina, valore et diligentia, ad ogni studente notabilissimo frutto et soddisfazione... » 18 Luglio 1615 : « Essendo l'honore dello studio di Padova. »

4. Bibl. nationale. Cod. 16138 et 16626 reliés aux armes du cardinal-duc.

5. Borsetti, *Hist. almi. Ferrariæ gymnasii*, II, 204.

Portenari, Erri, Lorenzo Crasso et vingt autres ont fait son portrait ou son éloge. Innombrables sont les apologies qu'on a composées en son honneur. Presque tous les historiens cherchent à l'absoudre du soupçon de matérialisme qui avait si véhémentement pesé sur lui. Le docteur Giannandrea Barotti et le grand érudit Apostolo Zeno s'y sont particulièrement attachés et l'ont présenté comme « une victime d'infâmes calomnies ». Erri les en remercie avec une emphase naïve qui fait sourire, si l'on songe aux véritables opinions de Cremonini : « Mille fois loués et bénis soient-ils pour le soin pieux qu'ils prirent d'arracher cette innocente brebis aux mâchoires dévorantes des loups enragés [1] ».

Malgré ces louables efforts, le renom d'impiété lui resta. Balzac, recommandant Drouet à M. de Lorme, lui fait observer qu' « il est sorti de la discipline du grand Crémonin ; mais qu'il n'est pas pour cela partisan aveugle de son maître, et qu'il n'en a épousé que les légitimes opinions [2]. »

D'ailleurs l'enthousiasme général ne s'en trouva pas diminué. Des villes se disputèrent l'honneur d'avoir donné le jour à Cremonini [3]. Longtemps après sa mort, on composait encore en son honneur des distiques, des quatrains et des dizains, des épigraphes, des épigrammes et des épitaphes [4] où l'on proclamait en vers pompeux qu'il avait de César l'âme aussi bien que le nom [5], qu'il était né pour

1. Op. citat., *ibid.*
2. Correspondance de Balzac. Lettre à M. de Lorme.
3. « De Cæsare cive urbes certant Cremona, Centum, Patavium : Sola Cæsaris Urbs orbem totum implet. » (Eloge de Giuseppe Bubalo.)
4. Celle de Jacopo Gaddi est une des plus connues et des plus modérées : « Salve, o tu, Sophiæ magister, ævi nostri Aristoteles, stuporque mundi, præstans eloquii nitore pari, Phæbo ac Mercurio caput sacratum ! Quo te laude feram haud scio ; quid ergo ? Cum nescire reor, probe scio tunc. » (Rapporté par Borsetti.)
5. L'astrologie, fort en faveur au XVI[e] siècle, attribuait la plus grande importance aux rapports mystérieux qu'elle croyait découvrir entre le nom

l'empire, que la fortune n'avait pu du moins lui enlever le sceptre de l'intelligence, que la nature avait épuisé tous ses germes de vie pour le produire, et autres exagérations ridicules.

C'est en vain que nous cherchons aujourd'hui le secret de cet incroyable ascendant. Cremonini avait la parole élégante et facile, mais personne n'a jamais songé à lui prêter de l'éloquence. On lui reprochait au contraire de céder trop souvent à la déplorable coutume de dicter les leçons, qui s'était introduite depuis un siècle à Padoue et à laquelle les Jésuites devaient la meilleure part de leur succès. Le style de ses ouvrages est lent et terne; on n'y retrouve ni les mordantes saillies qui font le charme de Cardan et de Vanini, ni ces éclairs d'imagination, ces traits de poésie qui viennent parfois rompre la monotonie de la dissertation chez l'aride Pomponace et l'austère Galilée. Cremonini n'est ni un orateur ni un écrivain. Dans son enseignement comme dans sa conduite, c'est la variété, la fantaisie, l'audace, en un mot la vie, qui a manqué. Imperialis, dans son *Musée historique*, a joint à l'étude biographique qu'il consacre au maître un portrait gravé, où celui-ci est représenté dans toute la force de l'âge et la sérénité du succès. La tête est moyenne et régulière, le front droit et large, les cheveux coupés ras, le regard fin et pénétrant. Il porte la moustache et la barbe en pointe. Le visage est calme et réfléchi. Point de soucis rongeurs, point de doutes obsédants, point d'ardentes luttes dans ces yeux. L'aspect d'un homme de bonne compagnie[1],

d'un homme et sa destinée. L'histoire de J. César Vanini en offre un curieux exemple.

1. « Il était aussi bien logé et meublé à Padoue qu'un cardinal à Rome. Son palais était magnifique ; il avait à son service maître d'hôtel, valets de chambre et autres officiers, et de plus deux carrosses et six beaux chevaux. » (*Naudæana*, p. 46.) Naudé avait vécu trois mois dans l'intimité de Cremonini.

intelligent et disert, qui fait son métier de savant et rend au monde ce que chacun lui doit, professeur laborieux et esprit distingué, avec plus de souplesse que de vigueur, plus d'ouverture que d'originalité.

C'est vraiment l'homme de son œuvre.

Nous avons peu de données certaines sur son caractère, qui a été souvent calomnié.

Il était prompt à percevoir le ridicule et à s'en moquer, ce qui lui attira nombre d'ennemis. Mais la sévérité avec laquelle on l'a souvent jugé provient surtout de la défiance qu'inspiraient les opinions qu'à tort ou à raison tout le monde lui supposait. Il a eu en somme le sort de tant d'autres à qui l'on a prêté, malgré eux, des principes de conduite accommodés à leurs théories. Comme il passait pour nier la spiritualité et l'immortalité de l'âme, on le soupçonna d'athéisme et d'immoralité.

Il était encore suspect pour une autre raison. Au XVI[e] siècle, on prisait assez peu les qualités de mesure et de pondération, de prudence et de réserve. On avait vu plus d'un philosophe soutenir jusqu'au supplice les idées qu'il se croyait en devoir de proclamer, et l'on avait trouvé la chose toute naturelle. Il semblait que l'obligation de lutter pour le triomphe de la vérité fût liée à la découverte même de cette vérité, et que la conviction ne fût pas complète si elle ne conduisait pas au prosélytisme. Tout penseur était un confesseur, sinon un martyr.

Ce n'est point ainsi que Cremonini comprenait les devoirs que la philosophie impose à ses adeptes. Avant Descartes, il avait entrevu cette règle de morale tout humaine et pratique que le *Discours de la méthode* formule ainsi : « Obéir aux lois et aux coutumes de son pays... se gouvernant en toute chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, qui soient communément

reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels on a à vivre. » — « Intus ut libet, disait Cremonini ; foris ut moris est ; » maxime qui a souvent provoqué l'indignation des philosophes et qui n'a rien d'héroïque à coup sûr, mais pour laquelle on se sent pris d'indulgence, en songeant non pas aux dangers qu'elle épargne, mais aux nuances délicates de la pensée et du sentiment qu'elle ménage. Pour proclamer la vérité, quelle qu'elle soit, il faut être bien sûr qu'on la tient. Il est facile à ceux qui ont la foi de parler haut ; ils n'y mettent point d'effort et n'y trouvent point de mérite. Mais ceux qui n'ont de recours qu'au monde changeant et mobile de la science humaine se doivent à eux-mêmes et doivent aux autres de garder quelque réserve. Le doute prend parfois l'allure d'une obligation et s'appelle scrupule.

Que sera-ce si cette vérité, toujours fuyante et renouvelée, est jugée par le philosophe lui-même dangereuse et peut-être fatale, pour la foule qui ne saura pas en comprendre la complexité et l'indécision ? Comment n'hésiterait-il pas à troubler les consciences, à contrister les cœurs, à égarer les volontés, en songeant qu'il va le faire au nom d'une certitude toute relative et qui s'évanouira demain, si le même problème vient à être mieux posé par un autre ? Le devoir de discrétion augmente encore si l'on n'a que des négations à émettre. « Si j'avais la main pleine de vérités, disait Fontenelle, je la tiendrais bien fermée. » Cela nous révolte, et justement ; mais à une condition pourtant : c'est qu'il s'agisse bien de *vérités*, et qu'on ne risque pas légèrement, sur une apparence, de compromettre, sans profit pour la science, le repos d'une foule d'esprits qui seront incapables de reprendre leur équilibre une fois troublé. C'est dans la concentration et le silence que les vérités philosophiques doivent éclore et mûrir, non dans le bruit des

polémiques ou des agitations populaires. Si Cremonini a cru à la matérialité et à la mortalité de l'âme, je lui pardonne de ne l'avoir point crié à tous les échos [1]. Il a pu s'en ouvrir à ses élèves, ce qui était légitime et même nécessaire; mais il a mieux fait de ne s'en point vanter au dehors, où il n'aurait pu donner ses raisons. Tout enseignement profond a sa part exotérique comme sa part ésotérique : dans l'une prennent place les vérités communes et indiscutées qui forment comme l'héritage de l'esprit, et dont la philosophie ne saurait se priver sans déchoir; dans l'autre, les recherches hardies et les libres hypothèses par lesquelles avance la spéculation, non en ligne directe, mais avec ces replis et ces retours qui font du progrès comme une ondulation. Celle-ci doit être réservée aux initiés, qui seuls peuvent en mesurer la probabilité et en apprécier la valeur relative. Que reste-t-il aujourd'hui du matérialisme de Cremonini ? Rien : ses arguments feraient sourire nos savants. Qui donc soutiendra qu'il eût dû alors inquiéter les ignorants, en prêchant hors de l'école la doctrine qu'il croyait vraie, pour des raisons que la science a depuis condamnées?

Il faut comprendre sa réserve, et qu'il ait évité de choquer inutilement les opinions reçues : son devoir était de ne point aller à la messe, puisqu'il n'y croyait pas, mais son droit était de n'en point mener bruit.

1. Naudé le tient pour un homme clairvoyant et avisé, non pour hypocrite. « Ce Crémonin était un grand personnage, un esprit vif et capable de tout, un homme déniaisé et guéri du sot, qui savait bien la vérité, mais qu'on n'ose pas dire en Italie. Tous les professeurs de ce pays-là, mais principalement ceux de Padoue, sont gens déniaisés, d'autant que, étant parvenus au faîte de la science, ils doivent être débarrassés des erreurs vulgaires des siècles et bien connaître Aristote, de l'esprit duquel ce Crémonin est un vrai tiercelet et un parfait abrégé. Ces messieurs, qui sont gens *raffinés* et dont le nombre est grand en Italie, savent bien discerner dans les grands le vrai d'avec le faux... Crémonin cachait finement son jeu... Machiavel et lui étaient à deux de jeu. » (*Naudæana*, p. 115.)

C'est pourtant à cette abstention qu'il dut son renom d'hypocrisie. Bayle a rassemblé tous les griefs qu'on a pu former contre Cremonini ; tout se réduit en somme à l'accuser d'avoir établi une distinction de mauvaise foi entre l'opinion qu'il exposait en commentant Aristote et celle qu'il gardait par devers lui. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette restriction, qui irrita si fort le Saint-Office. A tout le moins n'en peut-on tirer aucun argument qui permette de le représenter comme « déloyal et perfide »[1]. « Nihil habebat pietatis, et tamen pius haberi volebat; » voilà ce que rapporte Naudé. Mais tous les témoignages tendent à établir qu'il ne s'abaissa jamais jusqu'à feindre, devant ses élèves, des sentiments ou des croyances qu'il n'avait pas, et qu'il ne manifesta jamais son prétendu attachement au christianisme qu'en s'abstenant de l'attaquer en face.

L'étude de ses rapports avec les Jésuites et l'Inquisition va d'ailleurs nous faire pénétrer plus avant dans le secret de sa conscience philosophique et religieuse.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE CREMONINI AVEC LES JÉSUITES ET L'INQUISITION

Pendant tout le Moyen âge et la Renaissance, Venise est restée la seule protectrice de la libre pensée en Italie. Ce gouvernement inflexible, qui, dans la pratique des affaires, témoignait d'un mépris si parfait des droits individuels, professait à l'égard de la spéculation indépendante un respect ailleurs inconnu. On trouverait la raison de cette heureuse

1. *Dictionnaire de Bayle*. Article Crémonin.

singularité dans l'incomparable éducation des gouvernants. Dans les autres Etats, ceux qui tenaient le pouvoir étaient des fils de princes ou des soldats victorieux; là, c'étaient des hommes qui ne devaient à leur naissance que l'accès aux charges, et que leurs faits d'armes eussent plutôt rendus suspects, comme à Athènes, tant la crainte du despotisme d'un seul dominait tout le reste. Ni hérédité ni tyrannie; une aristocratie nombreuse, intelligente et rompue dès l'enfance à tous les exercices de l'esprit : voilà le secret de la supériorité intellectuelle du gouvernement vénitien.

Elevés dans cette Ecole de Padoue, qui fut pendant trois siècles le refuge des penseurs originaux en quête de tolérance et de liberté, les plus distingués d'entre les patriciens étaient encore souvent appelés, par le suffrage du Sénat, à professer pendant des années dans l'Ecole que la République avait établie à Venise même, en 1470. Il n'est pas un « nobil-uomo », pas un magistrat, pas un doge, qui n'ait étudié Aristote et qui ne compte dans l'université des maîtres ou des élèves, des condisciples et des amis. Le Sénat discute le choix des professeurs et le chiffre de leur rétribution, s'intéresse à leur enseignement et n'hésite pas à décerner des dignités ou des récompenses extraordinaires à ceux qui font le plus d'honneur à l'Université. Une des plus importantes magistratures de la république est celle des « réformateurs de l'Université de Padoue », sorte de ministres de l'instruction publique, qu'on choisit toujours parmi les plus nobles et les plus illustres personnages. Enfin la philosophie est chose d'Etat, sans pourtant dégénérer jamais en scolastique imposée. Malgré la compétence incontestée du Sénat, il n'usa que très tard du droit de fixer les programmes; encore ne détermina-t-il jamais le sens dans lequel il fallait les entendre : il se contentait d'indiquer l'ouvrage qui devait servir de texte au commentaire

du professeur ; celui-ci restait maître absolu de son interprétation.

L'Université devint ainsi rapidement l'un des centres d'instruction les plus considérables d'Europe. A la fin du XVI[e] siècle, elle n'avait guère que deux rivales, celles d'Oxford et de Paris; Bologne et Pise étaient en décadence; Rome et Naples végétaient sans liberté. Padoue, qui avait concentré toutes les forces spéculatives du Piémont, de la Vénétie et de la Lombardie, était vraiment la seule éducatrice de l'Italie du nord. Aussi éprouve-t-on quelque surprise à voir le Sénat prendre, en 1571, la peine d'établir en sa faveur une sorte de monopole administratif, en décidant, par décret, que la Sérénissime république ne reconnaîtrait pas les grades conférés par d'autres professeurs que ceux de l'Université. Et en effet cet acte, si peu conforme aux habitudes libérales de Venise en pareille matière, ne s'expliquerait point si l'on ne prenait d'abord le soin de dénoncer l'ennemi intérieur qui avait surgi dans Padoue même et préparait à l'antique Ecole un danger qu'elle n'avait point à craindre du dehors.

Fondée en 1540, la Compagnie de Jésus avait pris aussitôt une extension extraordinaire; à la mort de Loyola, elle comptait déjà mille membres, répartis en cent maisons et douze provinces. L'Italie, l'Allemagne, la France, furent bientôt envahies. En 1549, les Jésuites s'établissent dans l'Université d'Ingolstadt, d'où ils ne tardent pas à chasser tous les professeurs qui n'appartiennent pas à leur ordre. En 1558, ils obtiennent le droit d'enseigner sur tout le territoire de l'Empire; on leur accorde deux, puis cinq chaires perpétuelles à l'Université de Vienne ; mais, cette participation leur paraissant insuffisante, ils instituent un collège spécial où ils attirent les élèves par tous les moyens. Même chose à Prague, à Salamanque, à Stockolm. En 1551,

ils arrachent au roi de France Henri II une autorisation que le Parlement refuse par deux fois d'enregistrer. En 1562, ils fondent quand même le collège de Clermont, y ouvrent des cours parallèles à ceux de la Sorbonne d'où ils détournent les étudiants par l'offre de la gratuité, et poussent l'audace jusqu'à demander solennellement d'être admis dans le corps universitaire. Les Facultés ont beau se prononcer unanimement contre cette prétention et exclure de tous les grades ceux qui suivront les cours des Jésuites, l'empiètement continue.

Enfin, après mille démêlés qui durent jusqu'à la fin du règne de Henri IV, on finit par les tolérer, eux et les collèges « qu'ils ont gentiment introduits », comme parle Giustinian, l'ambassadeur vénitien près la cour de France, malgré le sentiment public, malgré les efforts de l'Université, qui voit en eux les éternels ennemis de toute science et de toute concorde [1].

Les Jésuites ne pouvaient manquer de songer à Padoue. Bien que nous n'ayons pas à parler ici de l'organisation de l'Université, qui sera étudiée plus loin, il nous faut tout d'abord établir que la constitution en était devenue toute civile, sinon laïque. Les différents ordres religieux continuaient à fournir des professeurs ; mais la direction appartenait exclusivement à l'Etat, qui nommait, payait, et congédiait les maîtres, sans aucune intervention du pouvoir religieux [2].

1. Pour l'histoire de ces démêlés, voy. : *Historia Universitatis Parisiensis*, auctore C. Eg. Burlæo ; *Histoire de l'Université de Paris depuis son origine jusqu'à l'an* 1600, par Crevier ; *L'Université de Paris et la loi sur l'enseignement supérieur*, par Ch. Desmaze ; *Lo Studio di Padova e la Compagnia di Gesù*, par Aug. Favaro, etc.

2. Le décret de 1406, rapporté par Facciolati (*Syntagmata*, p. 35-36), portait que l'Etat vénitien s'engageait à entretenir l'Université et à lui conserver son rang éminent parmi les grandes écoles d'Europe. Toutefois un décret de la même année obligeait le municipe de Padoue à continuer les subsides qu'il fournissait au temps des princes de Carrare.

Pendant le premier siècle de la domination vénitienne, les évêques de Padoue avaient été de droit les recteurs de l'Université[1]. Ce n'était guère qu'un titre honorifique; encore le leur retira-t-on pour créer la charge de « réformateur », dont nous venons de constater l'importance. « Il n'était pas conforme aux intentions du gouvernement de concentrer des intérêts de cette nature dans des mains ecclésiastiques[2]. »

Venise ne craignait rien tant que de voir la cour de Rome s'emparer de la haute direction des esprits; la composition du conseil de censure, que nous aurons à examiner, nous en donnera une nouvelle preuve. « A l'égard de la cour de Rome[3], Venise affichait un respect extérieur sans limites; le légal du Saint-Siège s'asseyait à côté du doge et avait le pas non seulement sur tous les ambassadeurs, mais souvent encore sur les princes qui passaient à Venise. Sous ce respect apparent, la fermeté la plus constante, l'énergie la plus soutenue dictèrent au Sénat une politique qui répondait aux prétentions outrées du Vatican par des fins de non-recevoir, toujours enveloppées dans ces formes polies, mais dilatoires, qu'aucune diplomatie n'a pratiquées avec plus de succès que la diplomatie vénitienne. » La Sérénissisme république avait inscrit en tête de son code l'exclusion du clergé des affaires publiques; ce n'était pas assez : « Une loi toujours respectée excluait des discussions relatives à la cour de Rome, soit au Sénat, soit au Grand-Conseil, non seulement ceux des patriciens que leurs liens de parenté ou leurs intérêts privés attachaient à la cause de Sa Sainteté, et qu'on désignait sous le nom de ***Papalisti***, mais encore ceux qui pouvaient être des partisans avoués

1. C'est dans le palais de l'évêché que l'Ecole avait pris naissance.
2. Yriarte, *Vie d'un patricien de Venise*, p. 249 et sq.
3. Yriarte, id., *ibid.*

du Saint-Siège par des traditions de famille ou même par des opinions personnelles. »

Mais, quelque indépendante que fût la République à l'égard de Rome, l'Université ne laissait pas de lui causer quelque embarras, ouvrant les portes à tous les hérétiques et libertins, qui passaient pour y prêcher à l'aise contre l'Église et la religion. Le pape ne se faisait pas faute d'adresser des remontrances à ce sujet, et nous voyons qu'à diverses reprises le Sénat est obligé de s'en plaindre aux recteurs. En 1550 [1], le conseil des Dix leur rappelle qu'on ne veut point de « chefs de secte à Padoue » et qu'il faut empêcher « le fléau huguenot d'y prendre pied [2] ». On doit exiger de tout candidat au doctorat une profession de foi orthodoxe [3]. Que les étudiants étrangers de l'Université se persuadent bien que l'intention formelle du gouvernement est « qu'on y vive catholiquement [4]. »

Il ne convient évidemment point d'exagérer la portée de ces déclarations officielles; le Sénat, précisément sur ces entrefaites, n'en sut pas moins donner raison aux étudiants allemands lorsqu'ils vinrent se plaindre à lui des paroles inconvenantes que l'évêque de la ville avait prononcées contre eux [5]. Il faut y voir plutôt la preuve de la liberté grande dont on jouissait à Padoue, et qui n'allait pas sans excès.

Tout cela était bien fait pour exciter le zèle des Jésuites.

1. *Archivio Veneto*, VI, 47. Secreta. Pour toute cette partie de notre étude, nous avons tiré profit d'un savant travail de M. Antonio Favaro, professeur à l'Université de Padoue, intitulé : *Lo Studio di Padova e la Compagnia di Gesù*.

2. « Capi di setta... » « l'opinione degli ugonotti... affinché questa peste non prenda piedi in Padova. » (*Ibid.* Secreta. VII, 91.)

3. A la date de 1578, « chè non si possa dottorar alcuno in quella città se prima non haverà fatto professione della fede ». (*Archivio Veneto*, Roma, I, 158).

4. *Ibid.*, Roma, II, 26, « che si vivesse catolicamente » (date 1579).

5. *Ibid.*, Roma, II, 31 (date 1580).

et la cour de Rome ne dut pas tarder à désigner ce foyer d'impiété à leur remuante attention. On ignore l'époque précise de leur arrivée à Padoue ; Riccoboni, en 1591 [1], écrit seulement que depuis de longues années ils tiennent école dans la ville, enseignant non seulement les humanités, la rhétorique et les langues anciennes, mais encore la logique, la philosophie, la mathématique, la métaphysique et la théologie. Un document de 1762 [2] rapporte qu'en 1542 le P. Diego Lainez, profitant du bon vouloir d'Andrea Lippamano, patricien de Venise et prieur de la Trinité, qu'il avait su habilement circonvenir, avait obtenu de lui l'autorisation de fonder un collège pour l'éducation de la jeunesse. Les Jésuites avaient d'abord dissimulé leurs projets.

« Ils sont venus, dit Cremonini dans le discours que nous allons bientôt analyser [3], pauvres et humbles d'allures ; ils ont commencé par apprendre la grammaire aux enfants, et ainsi, peu à peu, lentement et graduellement, je ne sais trop par quelles voies, accumulant les richesses et s'insinuant pied à pied, ils sont arrivés à tout enseigner, avec l'intention, à ce que je crois, de devenir à Padoue les monarques du savoir [4], si tant est qu'ils se contentent de si peu ». On ne remarqua leur manœuvre que le jour où l'on fut forcé de fermer, par suite du manque d'élèves, toutes les écoles élémentaires qui jadis préparaient des auditeurs à l'Université.

Celle-ci se prit de frayeur à son tour quand elle vit que les Pères organisaient des cours sur le plan des siens, empruntant les titres et les formules, les affiches et les céré-

1. *De gym. Patav. Commentariorum lib.* VI, p. 103 : « Multis ante annis. »
2. *Monumenti Veneti intorno i Padri gesuiti*, 1762 (p. 81-83), cité par M. Favaro.
3. Discours à la Seigneurie de Venise, nov. 1591.
4. « Monarchi del sapere ».

monies qui étaient en usage chez elle. Les étudiants accouraient au nouvel établissement, attirés par les avantages matériels qu'il leur présentait et flattés dans leur paresse par le soin que prenaient les Jésuites de dicter toutes leurs leçons, ce qui permettait à chacun d'envoyer quelque autre prendre des notes à sa place [1]. Comme la Compagnie avait obtenu, en 1546, de Paul III, et, en 1550, de Jules III, l'autorisation de conférer les grades, jusqu'au doctorat inclusivement, elle se trouvait en état de faire échec à l'Université. C'est à ce danger que le sénat avait cherché une première fois à parer, par le décret de 1571. Mais le mal n'avait cessé d'augmenter, et, vingt ans plus tard, le nouveau recteur des juristes était forcé d'appeler désespérément l'attention de l'Université sur le péril imminent où la jetait la déloyale concurrence des Pères.

Heureusement, des troubles qui survinrent cette même année (1591) entre les étudiants des deux partis forcèrent la municipalité et l'État à se rendre compte du dommage porté à la paix publique.

Un scandale causé par un groupe de jeunes patriciens, élèves de l'Université, provoqua une plainte des Jésuites [2].

Les recteurs, consultés, cherchèrent à atténuer la faute de leurs justiciables. Les Pères eurent le tort de saisir trop vivement l'opinion par des récriminations et des dénonciations anonymes [3] qui amenèrent une enquête du conseil des Dix.

On commença par arrêter et punir sévèrement les cou-

1. Riccoboni (*De gymn. Patav.*, p. 103) raconte avec indignation que les fils de famille envoyaient leurs domestiques au cours, ne daignant plus se déranger pour aller chercher la science à sa source.

2. Sur ces querelles, voyez Yriarte, *op. cit.*, p. 257-8-9. Sur celle-ci en particulier, voyez Ant. Favaro, *op. cit.*, p. 33 et sq., ainsi que les documents cités à la fin de l'opuscule. Parmi les étudiants nobles dont il s'agit ici étaient : un Querini, deux Contarini, un Pesaro, un Giustinian, un Dolfin, un Trevisan, un Correr et un Valier.

3. M. Favaro n'hésite pas à leur attribuer la pièce n° VI, où se dissimule mal la haine qu'ils portaient à l'Université. (Voy. suppl. à l'opuscule cité.)

pables; mais, cela fait, on rechercha les causes du différend. L'Université s'était fort émue le l'aventure; aussitôt que la réouverture des cours permit de réunir tous les professeurs, Cesare Cremonini [1], — c'est ici que son rôle commence, —proposa une assemblée générale pour rechercher les moyens de résister aux attaques des Jésuites. On a conservé le procès-verbal de cette séance [2], où le recteur des artistes, Agostino Domenici da Foligno, proposa pour en finir de dénoncer l'enseignement des Pères au doge et au Sénat, comme absolument contraire aux statuts universitaires approuvés par le gouvernement; après discussion [3] la motion fut adoptée à l'unanimité de 18 voix, et l'on désigna, par vote, trois délégués qui iraient porter à Venise les doléances de l'Université. Le premier élu fut Cremonini, par 13 voix, puis Ercole Sassonia et Franc. Piccolomini. Cette séance avait lieu le 30 novembre 1591.

C'était un grand honneur pour Cremonini, à peine arrivé à Padoue, d'être aussitôt désigné comme le plus digne de représenter l'Université, et rien ne fait mieux comprendre l'influence qu'il avait su rapidement acquérir auprès de ses collègues.

Trois jours après, le professeur de mathématiques de l'Institut rival se rendait chez le recteur des Artistes [4] et lui montrait un bref de Pie V, confirmé par Grégoire XIII, qui accordait aux Jésuites le droit le plus étendu d'enseigner et de conférer les grades à l'égal de toutes les Universités.

Il ajoutait que, si le corps professoral persistait à porter plainte à Venise, il encourait par ce fait la peine de l'ex-

1. Papadopoli, *Hist. gymn. Patav.*, p. 360. J. Facciolati, *Fasti gymn. Pat.*, p. 28.
2. *Archivio Universitario di Padova.* Atti Univ. Artium. R. M. car. 7, 8. Publié par M. Ant. Favaro.
3. « Habito colloquio et matura consideratione... »
4. Voy. Ant. Favaro. Documento XII. (Suppl. à l'*op. cit.*) Atti Univ. art.. R. M. Cart. 10.

communication, comme s'opposant aux volontés du Saint-Siège. Domenici répondit avec fermeté qu'il aviserait, et, après avoir consulté les théologiens de l'Université, décida qu'on suivrait jusqu'au bout la voie où l'on était entré. Les magistrats de Padoue, plus favorables au fond aux Jésuites qu'à leurs adversaires, proposèrent en vain une conciliation qui n'était qu'un expédient [1]. La députation, renforcée des deux recteurs et de trois autres professeurs désignés par les juristes, se rendit à Venise et fut admise devant la Seigneurie, le 20 décembre [2]. On apportait une supplique de l'Université adressée au doge, et Cremonini devait porter la parole pour la justifier.

On a conservé ce discours, qui est la plus importante pièce du procès et qui obtint un immense succès. Des copies manuscrites en circulèrent dans tout l'État vénitien [3]; on en fit une traduction française qui en accrut encore la popularité [4]. Aujourd'hui même, il n'est presque pas une bibliothèque, dans l'Italie du nord, qui n'en renferme plusieurs exemplaires.

L'orateur commence par rappeler les sacrifices que la république s'est constamment imposés pour l'Université

1. Ant. Favaro. Doc. XIII, XIV.

2. La Seigneurie comprenait, en assemblée générale, le doge et les premiers magistrats de la république (les Dix, les procurateurs, les réformateurs, etc.). Cela s'appelait le Collège.

3. La bibliothèque du musée Correr, à Venise, que j'ai pu consulter, grâce à l'aimable obligeance de M. le commandeur N. Barozzi, en renferme plus de dix copies. Cette harangue fut d'ailleurs imprimée; mais, comme telle, elle est devenue assez rare. M. Favaro l'a publiée à nouveau (*op. cit.*, doc. XV). Elle fut prononcée devant la Seigneurie seulement; mais Riccoboni assure qu'il en fut donné lecture au Sénat : « Proximis autem sequentibus diebus, res de Collegio in senatum delata est, orationisque habitæ a Cremonino exemplar magna ibi attentione recitatum. » M. Favaro croit pourtant qu'on lut au Sénat seulement la supplique de l'Université, non le discours de Cremonini. Cette dernière opinion paraît vraisemblable, bien que Riccoboni, qui était mêlé à l'affaire, n'ait pu se prononcer aussi nettement sans être certain du fait qu'il avançait.

4. Harangue faite au Sénat de Venise au nom de l'Université de Padoue. (Voy. *Annales des soi-disans....*, t. I, p. 483.)

depuis la conquête de Padoue, et les privilèges dont elle a cru devoir toujours l'honorer. Les Jésuites n'ont rien de semblable à opposer. D'où tiennent-ils leurs droits? « Pour nous, continue-t-il, nous ne connaissons d'autre autorité que celle du sérénissime prince de Venise; si ceux-là en jugent autrement et prétendent que des princes étrangers peuvent établir des privilèges et délivrer des autorisations sur le territoire vénitien, cela touche directement votre Sérénité et n'est pas de notre compétence : c'est tout simplement une violation des lois de la République. »

Il était impossible de trouver un meilleur terrain de discussion, et le choix de cet argument, mis ainsi en vedette pour mieux frapper ce gouvernement si jaloux de ses droits, fait le plus grand honneur à la perspicacité et à l'adresse de Cremonini.

L'orateur montre ensuite les effets désastreux de cette concurrence inégale. L'Université de Rome a péri sous l'effort de la Compagnie de Jésus; le même sort est réservé à celle de Padoue, si l'on n'y veille. Elle est déjà « divisée et désunie » [1], « gâtée et corrompue »; « tout ce que vous faites pour sa grandeur, ces Jésuites le défont. « C'est vraiment une « Anti-Université » qu'ils ont établie [2]. Les étudiants se trouvent à présent partagés en deux sectes, les Bovistes [3] et les Jésuites, c'est comme si l'on disait les Guelfes et les Gibelins [4]. Et qui sait jusqu'où pourront aller

1. « Diviso e disunito. » — « Lo studio suo ha digià guasto e corrotto il vostro assolutamente. » — « Quanto alla giornata fate Voi per la grandezza di lui, tanto alla giornata ella disfà. »

2. « Questo suo anti-studio che cosi si deve chiamare. »

3. Ce nom était donné aux étudiants universitaires à cause du lieu de l'ancienne école, qui avait été établie sur la place d'une auberge à l'enseigne du Bœuf, « al Bô. »

4. « L'aver essi introdotto, in concorrenza del pubblico, un altro studio, partorisce la disunione delli scolari, essendoci digià le parti, che altri si dicono i Gesuiti, altri i Bovisti, come i Guelfi e Ghibellini ; e chi non sa che perturbationi siano per nascer un giorno? »

un jour ces disputes, quel avenir elles préparent à la république?

Enfin les Jésuites, par esprit de tromperie, contrefont toutes les formes traditionnelles qui étaient jusqu'alors réservées à l'Université; ils prennent les mêmes heures qu'elle, ont un programme [1] identique au sien, réunissent leurs élèves au son d'une cloche semblable à la sienne, usurpent le nom de gymnase, et en un mot toutes les prérogatives dues à elle seule. Tout est troublé depuis leur arrivée. Et quel est l'avantage de tant de désordres? Sans entrer dans une discussion de fond, Cremonini donne à entendre que l'enseignement des Pères est bien loin de valoir celui qu'ils attaquent. Leurs leçons — dont ils cherchent la matière dans les Summistes modernes, non dans Aristote, comme le veulent les statuts [2] — manquent autant de profondeur que d'originalité, et l'assimilation à laquelle ils visent ne tend qu'à discréditer l'Université. Voici la conclusion : « Considérant donc votre service, Prince, qui est mis si gravement en question dans cette affaire; considérant les lois données à l'Université par la république vénitienne et qui sont ainsi violées; considérant, plutôt que les protestations des Révérends Pères, le bien public et le maintien de la paix générale, que l'opposition de deux écoles rivales trouble profondément à Padoue; enfin considérant ce que réclament l'honneur et le devoir : veuille Votre Sérénité, en exécution des statuts de la République, confirmer cette Université, sinon créée, du moins favorisée, entretenue, privilégiée, et dirigée par elle, et supprimer l'Anti-Université introduite dans vos États, Sérénissime prince, par des hommes étrangers agissant de

1. « Rotulo. »
2. Voy. le texte des statuts de l'Université dans le supplément joint à l'opuscule de M. Favaro, p. 100, 101, 102.

leur propre autorité, sans mandat, et cela en commandant que la supplique de l'Université soit lue en votre Conseil. »

A ce discours, qui fut jugé diversement selon l'opinion de chacun [1], mais dont l'effet fut immense, était en effet jointe une pétition des professeurs qui tendait aux mêmes conclusions: L'attention était grande, et grande aussi la crainte d'un échec [2]; mais la Seigneurie avait été touchée, et la mission eut gain de cause devant le Sénat, auquel l'affaire fut aussitôt présentée.

Le 23 décembre, on notifiait aux représentants de l'Université restés à Venise pour y attendre une réponse, que le gouvernement désirait conserver intacts et illésés les privilèges de l'Université et qu'il avait pris une résolution conforme à ces sentiments [3]. La note portait, à la fin, l'interdiction formelle, signifiée aux professeurs de l'Université, de céder à la coutume, reprochée aux Jésuites, de dicter leurs leçons en chaire. Les recteurs de Padoue étaient en même temps priés de faire appeler les Révérends Pères et de leur communiquer la défense qui leur était signifiée d'ouvrir leurs cours au public et de porter atteinte en quoi que ce fût aux statuts de l'Université. Ainsi fut fait : « Itaque, prope has litteras, gymnasium cessavit Jesuitarum [4]. »

1. Les *Actes de la nation allemande* le louent hautement : « Cremoninus ad hoc prompta loquendi peritaque elegantia usus. » (Doc. XXI, op. de M. Favaro.) Papadopoli (*Hist. gymn. Pat.*, p. 359) nous apprend que Cremonini était d'accord avec Riccoboni, qui en effet déclare ce discours excellent, « luculentam. » (Riccob., *De gym. Pat.*, car. 103.) Quant à Papadopoli lui-même, il fait de graves restrictions : « frigidam satis, ornatam parùm, prorsùs ad rem quam agit invalidam. » (*Hist. gymn. Pat.*, p. 360.) Mais sa condition de religieux régulier a pu nuire à son impartialité.

2. « Cum maxima dubitatione futuri eventus... Exemplar orationis Cremonini in Senatu, magna attentione recitatum. » (Riccoboni, *loc. cit.*) « Præter spem et exspectationem, » disent encore les *Actes de la nation allemande*.

3. Voy. Ant. Favaro, *op. cit.*, Doc. XIX.

4. Riccoboni (*op. cit.*, car. 105). Tomasini (*Gymn. Pat.*, p. 433) dit que ces écoles ne furent réellement fermées qu'en 1594.

Le succès était donc complet, et Cremonini y avait pris une grande part. Il avait, quoi qu'on pût dire plus tard de son caractère, fait preuve de décision et de courage en se portant l'interprète des réclamations libérales contre l'envahissement de l'âpre Compagnie. Son discours est habile et modéré, mais plein de vigueur et de talent. Les Jésuites ne devaient jamais lui pardonner son intervention dans cette affaire.

Notre sujet ne nous permet pas de nous attarder au récit des manœuvres employées par l'astucieuse compagnie pour amener le sénat à revenir sur cette détermination. En 1594, elle obtient de la municipalité de Padoue une démarche, d'abord inutile, pour que le Sénat permette à ses membres d'enseigner au moins la grammaire, la rhétorique et les humanités. En 1596, nouvelle tentative, qui aboutit à une enquête, laquelle se poursuit jusqu'en 1597. En l'absence du recteur des artistes, l'Université proteste, par l'entremise du syndic Mattia Jacobeo, et demande au Sénat la confirmation du précédent vote.

Cremonini est toujours à la tête de la résistance ; et c'est dans les *Actes de la nation allemande*, auprès de laquelle il était en grande faveur et dont il devait devenir plus tard le protecteur attitré, que nous trouvons le détail de cette série interminable de marches et de contremarches [1]. Mais, cette année-là, la faiblesse du syndic, qui crut devoir céder aux pressantes sollicitations du podestat de Padoue et de l'évêque Marco Cornaro, changea tout : de guerre lasse, on accorda aux Jésuites le droit de donner l'instruction élémentaire. Cremonini et Riccoboni s'en montrèrent irrités et affligés [2]. Ils reprochèrent à Jacobeo

1. Voyez à ce sujet les pièces jointes en supplément au livre de M. Favaro.

2. « Nam paucis post diebus, Dominus Jacobæus, vir prudentissimus, cùm excell. D. Cremonino et D. Riccobono totum hoc negotium narraret,

de s'être laissé duper : « concesso ipsis digito, facile postea manum, dein etiam alteram, ac denique totum corpus invadere, obsidere et regere conabuntur [1]. » On parvint pourtant à leur arracher leur signature, que nous trouvons au bas d'un acte où il est déclaré que « si les Pères se bornent à enseigner les humanités et s'abstiennent rigoureusement de faire des leçons, à la manière universitaire, sur la rhétorique et la poétique d'Aristote, la topique de Cicéron, etc., si leur établissement doit seulement servir de séminaire préparatoire aux études de l'Université, celle-ci n'en éprouvera aucun dommage [2]. » C'était là une erreur, car les Jésuites étaient ainsi installés aux portes de l'Université, et en possession de la première éducation, celle dont les effets sont les plus durables.

Du reste, ils ne jouirent pas longtemps de leur victoire. Par leurs perpétuelles demandes, par les querelles même qu'ils suscitaient autour d'eux, ils avaient lassé la patience vénitienne. On en vint à les considérer comme un danger public.

Le 14 juin 1606 parut un décret sur lequel le Sénat s'engageait à ne jamais revenir, et qui les expulsait du territoire vénitien [3]. Le parti universitaire l'avait donc définitivement emporté. Les Jésuites ne devaient rentrer qu'un demi-siècle plus tard, et Cremonini ne devait pas assister à ce retour, qu'il eût considéré comme le prélude de malheurs prochains pour sa patrie.

Si éloignés d'ailleurs que fussent les Révérends Pères,

non nihil reprehendebamur quod ità promti et aperti simplicesque fuerimus. » (*Acta Inclytæ nation. germ. artist.*, t. II, 138.)

1. Favaro, p. 54.

2. Favaro, Doc. XXXII.

3. *Archiv. Ven.* Consulti in Jure, p. 541. Le vote fut pris à la majorité de 110 voix contre 10, et confirmé par 710 voix sur 751. Malgré toutes les instances, le Sénat tint bon pendant cinquante ans, et Venise ne rouvrit son territoire aux Jésuites que pressée par le besoin, sur l'offre directe d'Alexandre VII de lui fournir, à ce prix, des subsides et des troupes pour la guerre qu'elle entretenait contre les Turcs (1656).

ils ne perdirent jamais de vue leur ancien ennemi, et l'on peut leur attribuer l'initiative, venue de Rome, des poursuites diverses auxquelles notre philosophe fut presque constamment en butte pendant les dernières années de sa vie. Ces poursuites au reste lui causèrent plus d'ennui que de grave inquiétude. L'Inquisition, si puissante dans tout le reste de l'Italie, surtout en ce siècle de réaction autoritaire et religieuse, n'entravait point sérieusement la libre spéculation à Venise. A vrai dire même, elle n'y avait qu'une influence toute spirituelle, plus honorifique qu'active. Le conseil de censure auquel était soumis tout ce qui s'imprimait ou s'introduisait sur le territoire de la république, livres, cartes, plans, gravures, etc., était composé des réformateurs de l'Université et d'un certain nombre de secrétaires nommés par le Sénat pour les assister. L'Inquisition proprement dite, comprenant le titulaire et le secrétaire de la nonciature assistés d'un religieux désigné par le pape, n'y avait que voix consultative et se bornait à transmettre son jugement. Elle n'était jamais consultée que sur des points de doctrine, au même titre que la commission administrative, dont la tâche était de prononcer sur la conformité de l'ouvrage aux principes et coutumes de l'Etat. Après ce double avis, les réformateurs accordaient ou refusaient le permis d'imprimer [1]. Même sur les questions de pur dogme, le Saint-Office ne pouvait instituer une enquête, ni interroger des citoyens qu'en présence d'un sénateur représentant le pouvoir régulier et pourvu du titre de « commissaire du gouvernement près la sainte Inquisition ».

Quant à l'esprit de leur enseignement, les professeurs

1. Voici la formule du permis : « Noi Reformatori dello studio di Padova.... havendo veduto per fede del Padre Inquisitore nel libro intitolato... non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimenti per attestato del Segretario nostro, niente contrà principi e buoni costumi (dello Stato), concediamo licenza che possa stamparsi... »

n'étaient soumis à d'autre contrôle qu'à celui des réformateurs, qui s'en remettaient à l'Université elle-même du soin de juger le mérite de ses membres. Il n'y a pas d'exemple d'une ingérence du pouvoir civil dans les questions doctrinales. Le rôle de l'Inquisition se bornait à dénoncer certains ouvrages aux réformateurs, qui d'ordinaire éludaient la demande par des réponses volontairement vagues et suspensives, et la seule sanction directe de ses arrêts était la condamnation spirituelle du livre par la cour de Rome, condamnation dont les effets étaient nuls sur le territoire vénitien, tant qu'elle n'avait pas été enregistrée par le Sénat. On comprend vraiment l'enthousiasme avec lequel tous les voyageurs d'alors s'accordaient à louer le régime que la République avait su donner à son Université. Outre les avantages qui provenaient du voisinage de Venise, de ses imprimeries, de ses bibliothèques [1], outre le profit qu'elle retirait des relations maritimes de la métropole avec l'Orient, Padoue avait encore son originalité propre, qui résidait dans la liberté et la tolérance universelles qu'elle professait en tout. « Tel était le respect pour les croyances religieuses et pour les coutumes de la vie, le costume, etc., que Polonais, Allemands, Français ne s'apercevaient pas qu'ils habitaient une ville étrangère, restant fidèles à toutes les habitudes de leur patrie. A Bologne, on était forcé de *s'italianiser*, selon la phrase de Gualdo; à Padoue, chacun agissait à son gré, pourvu que cela ne troublât personne. Aussi était-il juste de dire que tous les étrangers qui quittaient Padoue regrettaient « la liberté padouane » et n'en pouvaient plus parler qu'en soupirant : « Patavinam libertatem, quoties meminerint, suspirant [2]. »

1. Voyez un opuscule de M. Berti, *La venuta di Galileo Galilei a Padova* (Atti del R. Istitulo Veneto, 1870-1871).
2. Berti (*ibid.*), Gualdo (*Vita Vinc. Pinelli*, 1607, p. 72). « La libertà patavina, » écrivait Cremonini à Galilée.

C'est à ce libéralisme éclairé de l'Etat que la philosophie a dû l'indépendance dont elle a si longtemps joui à Venise [1]. Tandis que Florence brûlait Cecco d'Ascoli et Savonarole, que Rome brûlait Giordano Bruno, que Toulouse brûlait Vanini, que Naples torturait Campanella, l'averroïsme et l'alexandrisme se livraient impunément à Padoue des combats où chacun avait le dessus à son tour, mais où l'orthodoxie avait toujours le dessous. M. Yriarte a publié [2] un décret, adopté à l'unanimité par le Sénat, dans lequel la République témoigne de sa reconnaissance envers Galilée, « pour avoir donné au monde plusieurs inventions qui sont à sa grande gloire et au plus grand intérêt de tous », et l'invite, pour le reste de ses jours, à enseigner dans l'Ecole de Padoue. Pomponazzi lui-même, qui soutint ouvertement, sinon la matérialité, au moins la mortalité de l'âme, l'origine naturelle des religions, l'éternité du monde, l'indépendance de la morale par rapport à Dieu, et vingt autres thèses dont la moindre semble répugner absolument à l'idée d'un enseignement officiel, ne fut point inquiété tant qu'il demeura à Padoue. Et il convient même d'ajouter que les persécutions littéraires auxquelles il fut en butte à Bologne n'offrirent jamais rien de bien tragique; l'influence de Venise étendait le domaine de la tolérance au delà même des bornes de son territoire. M. Fiorentino [3] a raconté avec beaucoup de verve et d'esprit la polémique qui s'engagea à propos du *Traité de l'immortalité*, et l'on est plutôt tenté de sourire au récit des mésaventures du frère Ambrogio Fiandino que de prendre au sérieux la figure de rhétorique où Pomponace se compare à un titan foudroyé [4].

1. Voyez à ce sujet l'opinion de M. Yriarte, *op. cit.*, passim.
2. Id., *ibid.*, p. 265.
3. *P. Pomponazzi*, p. 39-49.
4. « Prometheus est philosophus, qui non sitit, non famescit, non dormit, non expuit, ab omnibus deridetur, et tanquam stultus et sacrilegus

Cremonini était désigné aux soupçons de l'Inquisition, moins par la tranquille hardiesse de la doctrine péripatéticienne qu'il exposait, moins même par sa prédilection bien connue pour l'interprétation alexandriste, où l'Église, après mille vicissitudes [1], avait fini par découvrir la pire des hérésies, que par l'indifférence hostile où il enveloppait la religion et ses ministres, et qu'il ne faisait pas difficulté d'avouer dans les réunions intimes. Les premiers ennuis lui étaient venus à Ferrare, comme on l'a vu; sa conduite à Padoue n'était pas pour le faire oublier. L'âpre discours prononcé au Sénat contre les Jésuites avait entretenu les colères. D'autre part, la réserve qu'il gardait dans ses leçons publiques, s'abritant sous l'autorité d'Aristote, le respect qu'il professait ouvertement pour la religion, désarmaient ses ennemis. Il leur fallut attendre vingt ans pour l'attaquer avec quelque chance de succès. Encore convient-il de remarquer que les poursuites gardèrent un caractère tout doctrinal et ecclésiastique, sans que le pouvoir séculier y intervînt en rien. Cremonini fut inquiété à trois ou quatre reprises différentes ; mais les réformateurs ne prirent aucune part à ces enquètes, ni par conséquent le comité de censure publique.

Les deux premières fois, tout se borna à un échange de lettres et d'observations entre le Père inquisiteur et le professeur. La troisième, il y eut bien un semblant de procès, mais l'instruction en fut faite par l'Inquisition elle-même, à titre privé, sur l'ordre expédié de Rome par le cardinal Millino. Le procès-verbal de l'interrogatoire qu'on fit subir au principal témoin nous apprend que la chose se passa entre

habetur, ab Inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi... » (*De Fato*, III, 7.)

1. M. Renan (*Averroès*) a parfaitement montré que l'histoire de ces vicissitudes pendant la Renaissance se confond avec l'histoire même de la philosophie et de la religion à cette époque.

clercs. Ce qui même est fort curieux, c'est que le Saint-Office paraît redouter la présence du délégué de l'Etat et cherche les moyens de mener l'enquête sans lui; on se défie évidemment du pouvoir civil, qu'on soupçonne de tolérance [1]. Dès lors, la sanction ne peut être que spirituelle; et en effet on menace le livre de l'interdit, non pas l'auteur de la prison.

Ce ne furent point d'abord les publications de Cremonini qui déterminèrent l'Inquisition à entamer la longue poursuite qu'elle devait continuer presque jusqu'à la mort du philosophe. Ni le discours d'ouverture à Padoue [2] (1591), ni l'*Explanatio prohœmii librorum Aristotelis de physico auditu*, son premier livre (1597), ni le *De formis quatuor corporum simplicium* (1605) ne semblent avoir prêté à aucune critique de la part de ceux qui avaient mission de défendre la religion. Les harangues au pape Clément VIII et au doge Leonardo Donato étaient irréprochables [3]. Il fut trahi par l'indiscrète admiration de ses élèves, qui ne surent pas garder le secret de son enseignement ésotérique. Les mauvais bruits qui s'étaient répandus à Ferrare reparurent. La cour de Rome, excitée sans doute par les Jésuites, qui avaient dû dénoncer le rôle joué par Cremonini dans l'affaire de leur expulsion, résolut d'entamer une instruction. On ne sait au juste à quelle date cette résolution fut prise, mais il est certain qu'en 1611 l'enquête était ouverte, car Galilée, qui venait alors de passer trois mois à Rome où il avait reçu bon accueil de tout le monde, fut, après son départ, l'objet d'une lettre secrète du Saint-Office à l'inqui-

1. Voici la raison pour laquelle on refuse de provoquer un examen en règle des doctrines de Cremonini : « Intervenendo sempre all' examine un senatore secolare, potrebbe nascer un disturbo. » (Procès de 1626.)

2. Cremonini y faisait, au contraire, montre d'un esprit fort religieux : « Homo est imago Dei ;... in eo quiescet, lætabitur, delectabitur, etc. »

3. Il loue dans le doge Donato « la candeur de sa foi immaculée » (« infidei candore inculpato »). Voy. Berti, *Di Ces. Cremonino*, p. 6.

siteur de Padoue, dans laquelle on demandait « si ledit Galilée était impliqué dans le procès, alors en cours, du docteur Cremonini [1]. »

Les deux professeurs étaient donc, pour des raisons très diverses à coup sûr, également suspects à Rome. A ce propos, il est juste de rappeler que les relations de Cremonini avec Galilée, sans aller jamais jusqu'à l'intimité, ne cessèrent jamais du moins d'être courtoises et même amicales [2].

Nous aurons l'occasion de revenir sur leurs différences de doctrine, en traitant de la philosophie de la Nature dans Cremonini. Certes le savant dut savoir médiocrement gré au philosophe de n'avoir pas même daigné se faire instruire de découvertes qui touchaient aussi directement à la matière de son enseignement; il dut même s'en ouvrir à l'illustre historien Andrea Morosini [3], qui, dans une lettre à Cremonini, lui reprocha vivement son indifférence. Mais, malgré le peu d'effet de cette démarche détournée, et bien que Cremonini, interprète officiel du *De cœlo*, avouât publiquement n'avoir pas lu le *Corriere celeste*, il ne semble pas que la bonne intelligence des deux professeurs en ait jamais été profondément troublée. Ni l'un ni l'autre ne descendirent à des attaques personnelles, ni dans leurs cours, ni dans leurs livres. Tout au plus a-t-on pu trouver dans l'*Apologia dictorum Aristotelis de facie in orbe Lunæ* une négation par prétérition de l'utilité du télescope. Le *De cœlo* que

1. Document découvert par le professeur Gherardi et cité par M. Berti, dans son *Processo di Galileo*, p. 17 : « Videatur an in processu doctoris Cæs. Cremonini sit nominatus Galilæus, philosophiæ et mathematicæ professor. »

2. M. Favaro, qui avait d'abord adopté sans contrôle la légende de l'inimitié entre Cremonini et Galilée, a reconnu son erreur et s'est rangé à l'opinion de M. Berti. (Voy. Berti, *Di C. Cremonino el della sua controversia coll' Inquisitione di Padova e di Roma.*) « Ils se voyaient souvent et se prêtèrent même réciproquement de l'argent. » (Berti, p. 6.) A la bibliothèque nationale de Florence se trouve un volume de Cremonini, *De Origine et principatu membrorum*, qui porte des notes de Galilée.

3. Lettre de Gualdo à Galilée (6 mai 1611).

les péripatéticiens ardents attendaient avec une incroyable impatience, espérant y trouver une réfutation des doctrines de Galilée, trompa leur attente : Cremonini n'y faisait aucune allusion aux travaux astronomiques de son collègue; quant à Galilée, il paraît s'être borné à cette épigramme inoffensive, à propos du même ouvrage : « C'est une moitié de livre [1], » aurait-il dit en soupesant le volume qu'il venait de parcourir.

Nul doute encore qu'il ne faille appliquer au péripatétisme, dont Cremonini était alors le plus illustre et le plus acharné représentant, le mot de « speculazione convenzionale e cartacea », que Galilée emploie pour caractériser « certaine philosophie » qui le gêne. Mais il laissa volontiers à ses amis le soin de protester contre la méthode vieillie qu'il voulait remplacer par la sienne. Ils ne s'en firent pas faute; M. Berti cite ce spirituel passage d'une lettre de Frederico Cesi [2] à Galilée lui-même : « Le *Cremonini céleste*, ou le *Ciel de Cremonini* est arrivé à Rome et n'a pas été trop bien accueilli des supérieurs, à cause de ses animaux célestes ou de ses cieux animés. Quant à moi, bien qu'ayant peu de loisirs, je le lis, comme Votre Seigneurie me l'a conseillé, et je goûte fort ce beau ciel, que les péripatéticiens nous ont fabriqué, bien qu'il ressemble assez peu au vrai ciel, à ce que je crois. »

Francesco Sagredo fut plus sévère encore. Mais cela n'amena point de rupture entre les deux champions des philosophies rivales. Même après son départ de Padoue, Galilée n'en chargeait pas moins Fortunio Liceti [3] de le rap-

1. « Galileo lo chiamà un *semilibro.* » (Berti, p. 7.)
2. Lettre à Galilée (1er mars 1614). *Œuv. compl.* de Galilée (t. VIII, 304), édit. de Florence.
3. Liceti (lettre à Galilée, 22 oct. 1610) écrit : « Feci le suoi baciamani all' Emmo sig. Cremonino, el agli altri amici, che glieli rendono moltiplicati. »

peler au souvenir de son ancien collègue; Cremonini lui témoignait les regrets que lui causait son éloignement et lui assurait amicalement qu'il regretterait un jour la « liberté padouane ».

L'opinion publique les opposait si peu l'un à l'autre que l'Inquisition fut tentée de les envelopper dans une même poursuite, comme nous venons de le voir.

Cette enquête de 1611 paraît d'ailleurs n'avoir amené aucun résultat, du moins en ce qui touche Cremonini; mais la publication du *De cœlo*, qui survint deux ans après, vint fournir un nouveau et plus sérieux grief au Saint-Office.

Jusqu'alors l'auteur, au moins dans la partie exotérique de sa doctrine, s'était tenu à peu près dans les limites du péripatétisme classique que l'Eglise hésitait encore à condamner ouvertement, et d'ailleurs la situation assez précaire de l'Inquisition à Venise ne permettait point d'excès d'exigeance ; mais cette fois on jugea qu'il avait outrepassé la mesure. La lettre de Frederico Cesi, que nous venons de citer, témoigne du mauvais accueil que reçut le livre à Rome. La préface de l'ouvrage contenait pourtant l'avis tout modeste qu'il s'agissait là simplement d'une interprétation d'Aristote et non d'une doctrine personnelle [1], et que du reste la raison naturelle, aidée des lumières de la foi, suffirait au lecteur pour rectifier celles des opinions ci-énoncées qui se trouveraient pêcher contre l'orthodoxie. Le tout était dédié à Niccolo Donato, réformateur de l'Université de Padoue.

Au mois de septembre 1614, quelque temps après la publication du livre, Cremonini reçut la communication de deux notes [2], rédigées, l'une en latin, l'autre en italien,

1. « In præsentia Aristotelis, interpretens egi ut illius mentem solum modo sim sectatus. »

2. Ces deux pièces, comme la réponse qu'y fit Cremonini, sont inédites, et nous en joignons le texte en appendice. Elles sont cataloguées aux

dans lesquelles on s'appliquait à faire ressortir l'incompatibilité des idées émises dans le *De cœlo* avec l'orthodoxie catholique. La première est un recueil d'extraits de l'ouvrage en question présentés sans commentaires, comme preuves justificatives de l'accusation et de la demande en rectification que contenait la seconde. Elle est intitulée dans le manuscrit inédit de la bibliothèque des Frari, de Venise, *Objectiones factæ contra librum De cœlo Cæsaris Cremonini*. Mais en réalité elle ne renferme aucune objec-

Archives des Frari, sous ce titre : Miscell. di atti div. (Filza, 40, Ms. 80.) Nous les avions, depuis un an déjà, signalées dans un mémoire adressé à l'Académie des inscriptions, lorsque M. Berti, à la bienveillance et à l'érudition de qui nous avons souvent eu recours dans nos recherches, les mentionna dans son opuscule *Di Cesare Cremonino, e delle sue controversie con l'Inquisizione di Padova* (Roma, 1878), sans les publier d'ailleurs. L'ordre dans lequel il les présente et la description qu'il en donne prouvent d'ailleurs qu'il n'a pris qu'une connaissance sommaire des textes auxquels il fait allusion (p. 9). M. Berti considère en effet la note en latin comme ayant été envoyée isolément, la première ; Cremonini y aurait répondu par l'apologie que nous analysons plus loin; l'inquisiteur aurait ensuite répliqué par la seconde note, celle qui est conçue en italien. Cette hypothèse ne paraît pas pouvoir se soutenir, car : 1° la note italienne n'a nullement le ton d'une réplique ; il n'y est fait aucune allusion à une discussion antérieure; elle n'est que le résumé et la conclusion de la note latine; 2° celle-ci, isolée, serait presque dénuée de sens, en tout cas absolument insuffisante à constituer une accusation, car elle est composée uniquement d'extraits et ne renferme aucun des arguments que Cremonini réfute dans son apologie ; 3° la seule idée nouvelle que contienne la note italienne est l'objection tirée de ce que Cremonini emploie dans son livre des formules d'affirmation personnelle: or c'est justement à cette remarque que répond tout d'abord l'apologie que M. Berti place avant cette seconde note ; et rien dans la première ne justifierait cette réponse, car il n'y est pas fait allusion à ces formules.

Les deux notes, réunies du reste dans le manuscrit des Frari, ont donc été envoyées ensemble, l'une expliquant et résumant l'autre.

L'apologie est la seule réplique, qu'à notre connaissance du moins, Cremonini y ait faite. On ne trouve aucune trace de la prétendue lettre que semble supposer M. Berti : « ponderata bene la cosa *scrisse* promettendo... »

M. Berti fait aussi allusion à de « copieuses objections » que renfermerait la note latine; or cette note n'en mentionne pas une seule, mais seulement des citations détachées. Il ajoute que la seconde note « indiquait en détail toutes les corrections à faire »; il n'y est question que d'une correction générale, sans aucune indication particulière. Enfin le « troisième écrit » dont parle M. Berti se borne à une simple citation de saint Thomas, ajoutée, pour ainsi dire, comme épigraphe aux deux documents ci-dessus décrits.

tion ni discussion. L'auteur s'y borne à des citations précédées de formnles démonstratives : « dicit, pagina.. quod », « addit quod, etc. »

Ce n'est pas ici le lieu d'en entreprendre l'analyse. Il suffira de dire que les erreurs relevées se réduisent à trois chefs principaux : erreur sur la nature du ciel, dont Cremonini cherche à établir l'éternité de la nécessité, niant ainsi la création; erreur sur la nature de l'âme humaine, que Cremonini déclare indissolublement liée au corps dont elle est l'acte, niant ainsi l'immortalité et la spiritualité; enfin erreur sur la nature de Dieu, en qui Cremonini ne veut voir que la cause finale du mouvement céleste, l'agent mécanique en quelque sorte du développement universel, niant ainsi la personnalité divine et la Providence. Tout un système en somme, dont l'idée maîtresse est l'expulsion du transcendant hors des trois parties du domaine philosophique, cosmologie, psychologie, théologie.

La seconde note, résumant et coordonnant toutes les critiques implicitement contenues dans la première, insistait sur le danger qu'offraient de semblables opinions, et prévoyait le cas où Cremonini chercherait, comme autrefois Pomponace, à dégager sa responsabilité doctrinale en alléguant qu'il se bornait à exposer la pensée d'Aristote. L'inquisiteur relevait, à ce propos, toutes les formes affirmatives employées dans l'ouvrage : « Pour moi, je crois que... » « Mon avis est que... » Et enfin, cette déclaration singulièrement nette : « Quant à nous, si nous étudions, ce n'est pas pour nous donner le plaisir de transcrire sur nos pages l'opinion des autres, mais pour recueillir et exposer toutes les doctrines qui nous paraissent avoir quelque solidité [1]. » Cremonini accepte donc bien toutes les idées énoncées dans

1. *De cœlo*, p. 328.

son commentaire péripatétique. « D'ailleurs, pour donner crédit à ces détestables erreurs, ajoute l'auteur de la note, il exalte Aristote au point de le déclarer presque infaillible. »

Pourtant l'Église ne veut point la mort du pécheur, et voici le moyen de réhabilitation qu'elle lui offre, dans l'intérêt même de sa réputation de penseur; car chacun sait qu'il n'est pas un de ces sophistes qui cherchent avant tout à se donner des airs de philosophes sans se soucier de la sainte religion. Il faut réimprimer le *De cœlo* et s'abstenir, dans la nouvelle édition, d'émettre des opinions qui pourraient donner une fâcheuse idée de l'auteur [1]. Qu'il proclame la doctrine d'Aristote fausse et contraire à la foi catholique, qu'il réfute lui-même les arguments qu'il a avancés pour la soutenir, afin de se mettre en règle avec le concile de Latran, et se persuade enfin que, s'il s'acquitte consciencieusement de cette tâche, il en verra grandir sa gloire, car il aura ainsi montré qu'il est non seulement un bon péripatéticien, ce que chacun sait, mais encore un philosophe chrétien, et de valeur.

A la suite de ce document se trouve placée une citation de saint Thomas concernant les dangers qu'on court à vouloir introduire, dans les choses de la foi, les lumières de la raison naturelle.

L'avertissement, quelque impératif qu'en fût le ton, était assez paternel en somme : on affectait de n'avoir en vue que le bien de Cremonini, et on prenait soin de lui montrer sous l'aspect le plus favorable la rétractation qu'on lui demandait. Toute inquisition est assurément mauvaise en soi; mais, si l'on admet le principe d'une censure ecclésiastique, il faut reconnaître qu'elle avait bien lieu de s'exercer ici. Le tour indirect et impersonnel de la première note était une

1. « Un cattivo concetto. »

habileté de plus : ce procédé de simple citation mettait Cremonini dans l'alternative ou de rétracter sa propre pensée sous la forme même qu'il lui avait donnée, ou de la reconnaître nettement pour sienne, et de mettre ainsi toute raison du côté de ceux qui le poursuivaient.

Les Pères étaient du moins en droit de l'espérer; mais ils avaient compté sans la décevante souplesse du philosophe. Cremonini répondit sur un ton d'humilité mêlée d'ironie qui déjoua ce beau plan. La lettre qu'il a intitulée « apologie » est un adroit plaidoyer où il reprend une à une les thèses qu'on l'accuse de soutenir, en montrant alternativement ou que les inquisiteurs n'ont pas compris sa pensée, ou que l'opinion incriminée est parfaitement orthodoxe.

« D'après la note qu'on m'a remise, écrit-il au début, je vois qu'on me demande certaines choses et qu'on m'en reproche certaines autres. »On lui demande d'abord de réfuter les opinions contraires à la foi que peut contenir son livre. Soit; mais encore faudrait-il qu'on les lui désignât clairement, car il ignore absolument quelles elles sont, tant il est aisé de se perdre dans la prolixité des remarques qui lui ont été transmises. D'ailleurs n'y a-t-il pas un plus sûr moyen d'en finir, celui qu'on a employé jadis avec Pomponace, qui est de charger un des Révérends Pères de recueillir et de réduire à néant toutes ses hérésies? Il n'y fait point difficulté, il souscrit d'avance à tout, il approuve avant de les connaître les arguments qu'on lui opposera; il ira, si l'on veut, jusqu'à déclarer que c'est lui qui a sollicité cette réfutation.

L'apparente soumission de cet exorde ne dut tromper personne. Cremonini savait bien que les Pères cessaient d'être dangereux dès qu'on les attirait sur le terrain de la discussion. Il n'avait point oublié l'histoire de Pomponace, à laquelle il faisait une malicieuse allusion, et n'ignorait pas que si les Bartolommeo Spina, les Grisostomo Javelli, les Ambro-

gio Fiandino, et autres « fratoni » lancés comme limiers par l'Inquisition, n'avaient eu d'autres armes que la plume, ils n'auraient jamais troublé bien sérieusement le repos de son prédécesseur. Il se rappelait à merveille qu'on avait été obligé de recourir à un philosophe, à un péripatéticien, à un professeur, pour pouvoir attaquer dignement ce professeur, ce péripatéticien, ce philosophe. Or Niphus n'est plus, et Cremonini jouit évidemment de l'embarras où la feinte modestie de cette proposition va jeter les inquisiteurs.

Il examine ensuite les reproches énoncés contre lui et commence par avouer qu'il ne sait comment disposer la discussion, car il ne trouve aucun ordre, aucune suite dans l'espèce d'acte d'accusation qu'il a reçu. Nouvelle malice à l'adresse des Révérends Pères.

Nous ne ferons qu'indiquer le sens de la réponse systématiquement évasive et subtile qu'il présente aux trois griefs qu'on lui oppose : la théorie de l'éternité du ciel, laquelle rentre dans la philosophie naturelle, ne tend nullement à infirmer le dogme de la création, qui est surnaturel; l'âme est considérée par lui comme mortelle non absolument, mais en tant seulement qu'elle informe le corps, c'est-à-dire en tant qu'elle tombe sous le jugement de la science, non de la théologie; enfin la nature de Dieu n'est conçue comme limitée et impersonnelle que s'il s'agit du Dieu de la physique, non du Dieu chrétien.

Il faut aussi se rappeler qu'il commente Aristote et qu'il n'a pas la prétention de résoudre les questions en elles-mêmes : « Nos dicimus de Aristotele, non de re ipsa. » Que l'on condamne donc Aristote si on le juge à propos : cela ne dépend pas de lui. Il se borne à exposer la pensée du maître telle qu'il la comprend : il se peut que d'autres l'entendent différemment et mieux ; mais il n'est en tout cas responsable que de l'exactitude de l'interprétation. Com-

ment s'étonner d'ailleurs qu'Aristote se trouve parfois en contradiction avec les docteurs de l'Église, puisque ce fut un païen? Du moins n'est-ce pas à lui, professeur, que revient la tâche de réfuter les opinions qu'il a mission d'enseigner.

Il est vrai qu'il loue fort Aristote et la dialectique; mais Dante et Pétrarque ne l'ont-ils pas fait aussi mille fois? Du reste, il professe le plus profond respect pour saint Thomas, et, s'il l'attaque, ce n'est jamais comme théologien, c'est seulement comme philosophe. Sur ce point, la discussion est évidemment permise. Au résumé, il consent à tout, mais qu'on lui montre au moins en quoi il se trompe : « Non est aliis vetitum aliter opinari, et dicere me valde decipi. »

La lettre s'achevait et se relevait par cette fière déclaration. « On dit que mes écrits risquent de donner le scandale. A qui? Le vulgaire ne les lit point. Ce sera donc à certains lettrés trop scrupuleux qui ne voudront pas les comprendre. Pour ceux qui ne veulent pas comprendre, il n'y a pas de pensée, si pure qu'elle soit, qui ne puisse devenir coupable. Les gens de cœur ne se laissent point si facilement entamer. Il me suffit de dire que je ne donne pas de scandale : que celui qui le reçoit ne l'impute qu'à lui-même. J'en ai dit assez. »

Cette réponse fut jugée insuffisante et l'était en effet. En réalité, malgré son air de soumission, Cremonini n'y donnait satisfaction à aucune des demandes qui lui étaient faites. Son argumentation se réduisait à cette double affirmation : d'abord qu'il exposait seulement la doctrine d'Aristote, sans la donner comme sienne; ensuite qu'il distinguait assez profondément la vérité philosophique d'avec la vérité religieuse pour ne pas s'embarrasser des contradictions apparentes qui pouvaient se produire entre ces deux ordres de connaissance.

La seconde raison ne nuisait-elle pas un peu à la première? et pouvait-on trouver, dans les deux, autre chose qu'un subterfuge de prudente sophistique?

Le moment n'est pas venu de décider cette question. Au moins l'Inquisition pouvait-elle objecter à Cremonini que, s'il était sincère dans sa première assertion, il renonçait par là même au droit de la pensée personnelle et acceptait le rôle d'un commentateur insoucieux de la vérité, — on peut même dire conscient de la fausseté du système qu'il expose, — ce qui n'était ni très noble ni méritoire.

Dans la seconde hypothèse, à supposer qu'il adoptât bien comme sienne la doctrine péripatéticienne, mais qu'il la considérât comme une opinion humaine incapable d'infirmer la révélation divine, et par conséquent inoffensive, pourquoi, en ce cas, ne pas s'en remettre au jugement de l'Eglise, seule compétente, qui lui affirmait le contraire et lui démontrait l'incompatibilité des deux systèmes?

Voilà les raisons que dut faire valoir l'Inquisition et qui déterminèrent sans doute notre homme, non pas à corriger le *De cœlo*, mais à prendre l'engagement de s'expliquer nettement à ce sujet dans le livre qui devait bientôt suivre. M. Berti fait allusion à une lettre adressée dans ce sens par Cremonini au Saint-Office [1], sans donner d'ailleurs d'indication précise sur ce point. Comme on n'en trouve aucune trace, on peut douter de la réalité de cette correspondance.

Mais il est certain que des négociations furent engagées à cet effet, et qu'elles aboutirent, car l'espèce d'avertissement par lequel s'ouvre l'*Apologia de quinta cœli substantia*, publiée deux ans plus tard [2], est présenté comme l'accomplissement d'une promesse antérieure.

1. *Di Ces. Cremonino*, op. cit., p. 9.
2. C'était la deuxième série des ouvrages sur le ciel. La première com-

Cremonini y justifie d'abord son admiration pour Aristote, « philosophe sincère, n'aimant que la vérité, qui n'a jamais pensé que sa gloire réclamât l'abaissement des autres, comme le font certains esprits ignorants et vils. »

Ces esprits-là ne seraient-ils point ceux qui ne pouvaient souffrir que l'on comparât Aristote aux Pères de l'Église?

Puis, sentant que cet éloge par comparaison pourrait être pris en mauvaise part, il se hâte de protester de la pureté de ses intentions. L'estime qu'il accorde au Stagyrite est toute relative : il va sans dire qu'Aristote ne saurait être mis en parallèle avec les théologiens : « Dum ego Aristotelem sic extollo, nemo sit qui me existimet aliter illius doctrinam amplificare quam eam cum veterum sapientia comparando, nequaquam vero illam referendo cum Patribus christianæ Veritatis, qui scripserunt lumine naturali, adjecto lumine Fidei. » Le plus grand mérite d'Aristote, à ses yeux, c'est qu'il eût été chrétien sans doute, s'il eût reçu le don divin de la grâce [1].

Pour lui, Cremonini, s'il lui arrive de contredire les théologiens, c'est toujours sur le terrain de la philosophie et de l'interprétation péripatéticienne; mais les théologiens eux-mêmes sont-ils toujours d'accord [2]? Et il insiste avec quelque complaisance sur ces luttes ecclésiastiques qu'il a dû voir de près, à Padoue: « Unus aliter sentit, et aliter alius, et unus alium damnat. » Pour la théologie elle-même, il la révère et n'a jamais eu la pensée de l'attaquer. Sans doute il a pu laisser échapper quelques formules inexactes, mais

prenait trois parties : *De natura cœli*, — *De motu cœli*, — *De motoribus cœli abstractis*, auxquelles était jointe l' *Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe Lunæ*. La seconde ne comprenait que l' *Apologia dict. Arist. de V^ta cœli substantia* (1616).

1. « Quibus non dubito etiam ipsum Aristotelem, si eodem fuisset lumine fidei illustratus, fuisse subscripturum. »

2. « Quatenus ipsi, præter theologicas contemplationes, in Aristotele versantur, quod et faciunt inter se. »

cela ne saurait suffire à rendre sa foi suspecte. S'il parle de « démonstration » à propos de théories péripatéticiennes, c'est dans un sens tout relatif et hypothétique, sans se prononcer sur la vérité de la majeure qu'il prend comme postulat, pour la commodité de l'enseignement. Il faut bien qu'Aristote ait parfois erré, puisqu'il se trouve sur plus d'un point en contradiction avec le dogme chrétien [1].

Voilà comment Cremonini s'acquittait de l'engagement qu'il paraît avoir pris lors de l'enquête de 1614. A vrai dire, la réponse était meilleure que la première fois; elle donnait au moins une satisfaction verbale aux principales demandes de l'Inquisition. Malheureusement, dans tout cela perçait encore un ton d'ironie et de dédain qui ne pouvait tromper le Saint-Office. Et puis la doctrine générale ne s'en trouvait en rien modifiée.

On attendit longtemps avant de prendre une décision; le livre fut envoyé à Rome pour y être examiné; les rapports, les délibérations et les consultations prirent plus de deux ans, et c'est seulement en 1619 que fut expédiée de Rome à l'inquisiteur de Padoue la note contenue dans la bibliothèque du Mont-Cassin et intitulée : « Observationes in Apologiam dictorum Aristotelis de quinta cœli substantia, adversùs Xenarchum, Io. grammaticum et alios [2]. »

Le Saint-Office y rappelle d'abord que Cremonini avait reçu l'ordre, selon la disposition du concile de Latran, « de rétracter, corriger, expliquer et réfuter la doctrine d'Aristote, de confesser hautement la foi catholique et de la défendre nettement sur tous les points où il l'avait attaquée dans le *De cœlo*. »

1. « Sæpius usu veniet ut valdè rem affirmemus, nominemus demonstrationem, et dicamus aliqua esse ab Aristotele demonstrata, sed non sunt simpliciter appellandæ demonstrationes quæcumque christianæ Veritati repugnant... (Aristoteles) quippe qui erravit quandoque contra fidem sensit. »
2. Publiée par M. Berti (*op. cit.*).

Suit une série d'extraits et d'analyses tendant à montrer que non seulement Cremonini ne corrige rien, mais qu'il aggrave encore ses erreurs précédentes [1]. Ces erreurs sont toujours les mêmes : l'éternité du ciel, la mortalité relative de l'âme, l'inertie de Dieu.

Quant au jugement porté par Cremonini sur la doctrine péripatéticienne et d'après lequel celle-ci n'aurait qu'une « vérité diminuée et fallacieuse » [2], l'inquisiteur expose que toutes ces nuances n'ont rien à faire avec la religion. « Non saria mai verità che contiene in se diminuzione o fallacia del vero. »

La conclusion est la même que précédemment : il faut corriger les deux ouvrages; l'inquisiteur est chargé de le lui dire résolument [3], comme cela a déjà dû être fait en 1614 [4]; autrement on les interdira tous les deux. Du reste, on s'en remet au Saint-Office de Padoue du soin de mener l'affaire convenablement et de faire entendre à Cremonini qu'on n'a pas d'autre but, en tout cela, que le zèle religieux et le salut des âmes ; on n'en viendra à l'interdit que si l'on y est amené par force et par devoir.

Enfin il faut qu'il comprenne bien que la rétractation en matière de foi doit être claire et manifeste, non pas enveloppée et ambiguë, et que des hommes de haute valeur, Pendasio entre autres, le maître même de Cremonini, n'ont pas craint de faire en cela tout ce qu'on leur demandait, et de séparer nettement leur cause de celle d'Aristote, qu'ils avaient pourtant, eux aussi, mission d'exposer.

1. L'auteur de cette note ne distingue qu'imparfaitement l'orthographe latine de l'orthographe italienne : « Hæc pauca mic*hi* (sic) occurerunt quæ salvo me*gl*iori (sic) judicio, mic*hi* videntur satis aperte indicare D. Cremoninum non se purgare per hunc librum postremo editum. »
2. « Modum veritatis diminutum et fallacem. »
3. « V. R. lo dica liberamente. »
4. Allusion à la note de Rome (20 sept. 1614) qui avait précédé l'envoi des « objectiones », lesquelles sont du 24 septembre.

A cette pièce en était jointe une autre, intitulée « Adnotatio ad librum D. Cæs. Cremonini de quinta cœli substantia », qui reprenait sous une forme analogue les critiques énoncées dans la première, à laquelle elle servait sans doute de document complémentaire et de preuve justificative.

L'inquisiteur en écrivit sur-le-champ à Cremonini; il se bornait à résumer la lettre que nous venons d'analyser, rappelant ces manières de déclarations et de distinctions qu'on reprochait au professeur, allusion évidente à l'opposition que Cremonini établissait en lui-même entre le péripatéticien et le chrétien : « Si vraiment il est le bon catholique qu'il veut paraître, et non le philosophe païen que l'on peut croire, ce doit être pour lui une obligation de conscience de se conformer aux prescriptions de la religion, sans chercher davantage à équivoquer et à se dérober comme il l'a fait dans le *De cœlo.* »

Il est fâcheux qu'on soit obligé de répéter tout cela après qu'il en a été parlé déjà si souvent et si longuement. Cremonini est donc prié de répondre cette fois par écrit et catégoriquement, afin qu'on en puisse rendre compte à Rome pour la fin de la semaine [1].

Il répondit aussitôt; sa lettre n'est guère qu'un résumé plus décisif et plus vigoureux de l'apologie de 1614 [2].

La note de l'inquisiteur a un double but : convaincre Cremonini de la nécessité de donner satisfaction au Saint-Office, et lui indiquer ce qu'il doit faire pour cela. Sur le premier point, le philosophe « remercie Sa Paternité de la bonne affection qu'elle veut bien lui témoigner : il est toujours prêt à écouter toute demande convenable. »

Mais, sur le second point, il refuse nettement de remettre

1. Renan, *App. à l'Averroès et l'averroïsme* », p. 477 (Mont-Cassin, cod. 483).
2. Renan, *op. cit.*, ibid.

la main au *De cœlo*, « non posso farlo assolutamente. » Il a été convenu que la correction serait insérée dans l'*Apologie*, ce qui a été fait. On l'a su au Sénat, et la chose y a été approuvée ; il n'a plus lui-même le droit d'y revenir. Il ne peut d'ailleurs expliquer Aristote autrement qu'il ne l'entend, car il perdrait par là tout droit à ses émoluments. Tout ce qu'il peut faire, c'est de veiller, dans la dernière série de ses ouvrages sur le ciel, à prouver qu'il est avant tout un philosophe catholique et chrétien, et cela par des déclarations sur la forme desquelles il s'entendra avec le Saint-Office.

L'inquisiteur de Padoue dut se contenter de cette réponse, qui lui rappelait indirectement que le professeur était responsable devant le Sénat et non devant lui.

Pour la cour de Rome, Cremonini composa une nouvelle apologie écrite avec autant de courage que de finesse [1].

Il y relevait d'abord l'allure toute personnelle de la critique qu'on lui communiquait : « Les observations que Votre Paternité m'a transmises émanent, à ce qu'il paraît, d'un homme privé... et c'est pourquoi il doit m'être permis d'y répondre librement, comme à un simple particulier. » Suit la discussion, où Cremonini rappelle que tout ce qui avait été promis a été fait et qu'il a suivi en tout les recommandations venues de l'inquisiteur : qui donc ose raviver à nouveau une querelle apaisée par une aussi sainte autorité ? Sans doute quelque personnage animé de mauvaises intentions ou désireux de faire valoir son zèle. « En tout cas, ajoute l'habile homme, Votre Paternité elle-même et le R. P. Régent, qui ont approuvé ma manière de faire et de dire, sont aussi coupables que moi [2]. » Nous n'entrons

1. Publiée par M. Berti, *opusc. cit.* Extraite de la bibliothèque du Mont-Cassin, *Responsio C. Cremonini ad supradictas observationes.* »

2. Note marginale du manuscrit : « Hæc noluit Inquisitor Paduæ. »

point dans le détail du plaidoyer, qui du reste ne fait que rappeler les arguments connus. Comment un professeur pourrait-il pécher en exposant des opinions qu'il est payé pour enseigner ?

Voilà l'objection à laquelle il revient toujours, et toujours aussi à l'exemple de Pomponace qu'on n'a point forcé de corriger lui-même ses écrits, malgré l'arrêt du concile de Latran, qu'on appliquait alors pour la première fois.

Il est probable que l'Inquisition romaine ne se montra pas satisfaite de cette réponse, car on trouve encore, dans la bibliothèque du Mont-Cassin, une autre justification de Cremonini, qui se rapporte à la même affaire et où l'auteur semble faire un pas dans la voie des concessions [1].

Examinant les doctrines incriminées, il déclare nettement, cette fois, qu'Aristote est dans le faux, et qu'il se borne à l'exposer comme historien et glossateur, sans s'approprier les erreurs qu'il y relève. Le reste de la rétractation devait venir avec la publication du *De efficientia cœli* ; l'Inquisition se résigna à attendre.

Mais Crémonini, fatigué de tant de luttes et de tracasseries, et voyant d'ailleurs le peu de succès des livres qu'il imprimait, laissa passer de longues années sans éditer autre chose que des poésies légères : c'était décevoir le Saint-Office et éluder les promesses qu'il avait arrachées. Comme d'autre part, des plaintes intéressées ou des éloges maladroits venaient chaque jour apporter aux oreilles des inquisiteurs l'écho des hérésies que le professeur continuait à émettre dans ses leçons, on s'arrêta au seul parti possible : ouvrir contre Cremonini un procès de tendance, où on lui reprocherait l'esprit même de son cours.

Cette troisième poursuite est plus intéressante que les

1. Berti, *opusc. cit.*

précédentes, et nous chercherons à la reconstituer dans son ensemble, à l'aide des documents, en partie inédits, que renferment les Archives des Frari de Venise [1].

Au printemps de l'année 1626, le frère Angelo Castellani, profès de l'ordre des Mineurs, fut appelé à Rome pour des affaires de religion. C'était un jeune homme de trente ans à peine, qui avait eu des difficultés avec le supérieur de son ordre, et encouru une disgrâce dont il cherchait à amoindrir l'effet [2].

Il prit par Mantoue et alla voir en passant le Père inquisiteur de cette ville. La conversation tomba sans doute sur l'impiété du temps présent, et le frère en cita comme exemple le fameux Cremonini de Padoue, à qui l'Eglise laissait la liberté de professer en paix les plus détestables doctrines . Castellani ne le connaissait point et n'avait jamais ni lu ni entendu un mot de lui; mais il en avait ouï parler par un sien ami, nommé Antonio Rovere, médecin à Venise, fort au courant de ce qui se passait à l'Université. L'inquisiteur, qui flairait un procès, représenta au frère qu'il n'avait pas le droit de garder le silence sur des choses de cette gravité, et que l'intérêt de la religion lui commandait impérieusement d'aller faire sa déclaration au Saint-Office.

Angelo fit sans doute une courte résistance, et, à peine arrivé à Rome, il courut dénoncer son ami le médecin et l'inconnu que celui-ci avait involontairement trahi par son excessive confiance.

1. Tous ces documents étaient inédits lorsque nous adressâmes en 1877, à l'Académie des inscriptions, un mémoire concernant les rapports de Cremonini et de l'Inquisition (voy. *Rapports sur les travaux de l'École de Rome*). Depuis, M. Berti en a publié deux dans les *Actes de l'Académie des Lincei*, 1878.

2. Il s'agissait d'une participation indue à un procès scandaleux. Le nonce de Venise avait assigné au frère le couvent de Saint-Dominique, pour résidence.

Le garde des sceaux de la congrégation du Saint-Office était alors le cardinal Millino, qui avait conduit le procès de Galilée en 1616, de concert avec Bellarmino. Il décida aussitôt de poursuivre et, le 1er août, expédia à l'archevêque d'Amasio, nonce apostolique à Venise, l'ordre d'instruire l'affaire. Il joignait à sa lettre le procès-verbal de la séance où le frère avait fait sa déposition. Cette pièce porte la date du 26 juin ; voici ce qu'elle contient en substance : A Venise, Castellani a été mis en rapport avec Antonio Rovere, qui lui a confié que Cremonini enseigne non seulement d'après Aristote, mais au sens absolu, la mortalité de l'âme, l'éternité du monde, l'origine naturelle des religions, et, ce qui est plus grave encore, l'obligation qui incombe à l'autorité ecclésiastique de se soumettre au gouvernement politique et civil; selon lui, il faut aller à la messe, mais par prudence seulement : on n'est pas tenu d'y croire.

Ce même Cremonini, se trouvant un jour à Saint-Antoine de Padoue, et voyant le peuple se précipiter en foule afin de baiser le tombeau du saint, qui passe pour émettre une odeur surnaturelle, aurait demandé ironiquement à ses voisins « depuis combien de temps les moines avaient enduit le marbre d'huile d'aspic ».

Voilà tout ce que sait Castellani; il rappelle qu'il ne connaît point Cremonini et qu'il n'a aucun sujet de haine contre lui; ce qu'il en fait, c'est pour le bien de la religion.

La fin de la déposition est fort curieuse : on demande au frère s'il connaît un moyen pour faire parler Antonio Rovere lui-même; on ne peut songer à l'interroger dans le comité ordinaire du Saint-Office, car la présence du sénateur d'Etat pourrait gêner. Le frère Angelo propose alors de s'en remettre aux soins du premier lecteur du couvent

de Saint-Dominique, qui est ami intime de Rovere. Ce religieux pourrait inviter le médecin un matin, à déjeuner, et le faire parler en mangeant et buvant : « e mettendolo in discorso, egli uscirebbe fuori di quanto sa. » On lui jurerait le secret, et on pourrait obtenir ainsi des renseignements plus précis.

Quel accueil reçut cette indélicate proposition, qui impliquait un véritable abus de confiance : c'est ce qu'on ignore. Au moins le cardinal Millino recommanda-t-il au nonce la plus grande prudence dans la conduite de l'affaire[1].

On finit d'ailleurs par se décider à interroger régulièrement Antonio Rovere, car le procès-verbal porte en tête la formule : « Coram Illmo et R^{mo} Noncio apostolico Veneto ac Patre Inquisitore generali..., » et à la fin le visa du représentant de l'Etat, « acta per me J. Bonifacium de Cardono, commissarium nobilem apud S. Officium Venetianum. » Mais il reste bien entendu qu'il s'agissait seulement d'une question d'orthodoxie : la seule décision normale que ce tribunal ecclésiastique eût le droit de prendre était le renvoi au conseil des réformateurs pour la censure des livres de Cremonini, au conseil des Dix pour les mesures à prendre contre l'auteur, ou bien la demande en interdiction à Rome.

Malheureusement, la déposition du médecin trompa les espérances de l'Inquisition; frère Angelo s'était laissé emporter par son zèle. Rovere ne reconnut presque rien de ce qu'on lui avait fait dire. D'abord il avait eu pour maître Mazzoleni et n'avait que fort rarement assisté aux leçons de Cremonini. Sans doute il connaissait ce dernier et s'était même entretenu souvent avec lui, à l'époque où il

1. Voyez lettre inédite du cardinal Millino, citée en appendice à ce travail.

traitait, dans son cours privé, de la chaleur naturelle et d'autres sujets relatifs à la médecine; mais jamais il n'avait été question entre eux de l'immortalité de l'âme. A vrai dire, il se rappelle bien avoir entendu citer sur ce point des opinions malséantes que l'on prêtait à Cremonini, mais il y a fort longtemps déjà, une quinzaine d'années environ, et il lui serait à présent impossible de nommer ceux des étudiants qui lui avaient tenu ces propos.

Cette réponse ne satisfait pas le père inquisiteur, qui insiste pour savoir si Rovere n'a jamais recueilli ces opinions de la bouche même de Cremonini. L'autre répète que cela ne lui est jamais arrivé. On lui objecte la déposition « d'une personne non intéressée » qui lui fait tenir un langage contraire : « Non, cela est impossible; je ne l'ai pas entendu, je ne puis donc pas avoir parlé de la sorte. »

Même débat sur la question de l'éternité du monde : on demande à Rovere s'il ne se rappelle pas avoir eu, à propos de la théorie de Cremonini sur ce point, un entretien avec une personne de Venise; le frère avait dit : « Mainte et mainte fois; » le docteur répond qu'il n'en a aucune souvenance.

Quant à l'opinion de Cremonini sur la religion, Rovere n'en sait pas plus que le mot lancé par le professeur, à la messe de Saint-Antoine. On veut lui faire avouer qu'il a entendu Cremonini renvoyer aux idiots la croyance aux miracles du christianisme : il s'y refuse également.

La dénégation est encore plus énergique pour ce qui touche les rapports de l'Eglise et de l'État : « Signore, non l'ho mai sentito, nè anco sentito da altri. »

En vain le Saint-Office lui fait-il observer « qu'il veille bien à ne pas charger sa conscience; qu'il n'est pas vraisemblable qu'une personne chrétienne se présente spontanément pour déclarer, sous la foi du serment et au détri-

ment de son âme, des choses qui ne seraient pas vraies. » Rovere persiste à nier. Tout ce qu'il sait, c'est que Cremonini est tenu par quelques-uns pour un médiocre chrétien; mais, que ce soit là un jugement juste ou faux, c'est ce qu'il ne peut décider.

Cette déposition ne permettait pas de poursuivre l'enquête. Le principal témoin faisait défaut. Les déclarations « spontanées » de Castellani n'étant corroborées par rien, on dut renoncer à saisir le conseil des Dix. Il est probable même que l'Inquisition sut peu de gré au frère de l'avoir engagée aussi inconsidérément dans une entreprise inutile. On aime à penser qu'il fut condamné à retourner de nouveau dans ce couvent de Saint-Dominique dont le séjour lui pesait tant.

Il semble que ce soit là le dernier effort du Saint-Office contre Cremonini : on ne trouve aucune trace de poursuites ultérieures. Il mourut cinq ans plus tard, chargé de gloire et d'années.

Somme toute, ces démêlés n'avaient rien présenté de bien tragique. Les détracteurs de Cremonini prétendent qu'il désarma l'Inquisition par l'humilité de son attitude, et les détracteurs de l'Inquisition prétendent que la tolérance dont elle fit preuve vint de la conscience qu'elle avait de son impuissance : le rôle des deux parties me paraît plus digne.

D'une part, Cremonini n'avait jamais professé des opinions si audacieusement tranchantes qu'il fût obligé, en conscience, d'entrer en lutte ouverte avec le pouvoir ecclésiastique, et d'ailleurs le refus catégorique qu'il opposa en fin de compte à la principale exigence de l'Inquisition suffit à le garder de l'accusation de lâcheté; d'autre part, l'Inquisition montra bien quelque tact dans la tâche ingrate qui lui était dévolue, en sachant se contenter de dé-

clarations contenues dans des lettres dont la sincérité devait bien lui paraître quelque peu douteuse, et en s'abstenant de provoquer l'interdiction des ouvrages incriminés.

Il semble qu'elle ait cherché plutôt à sauver les apparences qu'à obtenir gain de cause sur le fond. Je ne parle point de la dernière poursuite, qui est absurde à coup sûr, mais qu'il faut imputer uniquement au zèle coupable d'un mécontent, puisque le Saint-Office eut le bon sens de l'arrêter à temps, avant même que Cremonini eût été informé de ce qu'on tramait contre lui. Au moins faut-il avouer que les deux premières étaient parfaitement justifiées, si l'on se place au point de vue de l'Eglise romaine. Dans cette longue querelle, il n'y a rien que d'honorable à tout prendre. L'inquisition croit devoir exiger des explications et des corrections; Cremonini réclame le droit de s'y refuser. L'Inquisition insiste, tout en réduisant ses prétentions; Cremonini avance alors dans la voie des concessions. Une sorte de trêve s'établit ainsi entre les combattants, mais sans qu'on parvienne jamais à s'entendre sur tous les points. Et cela est à l'honneur des deux adversaires, car un accord trop complet eût rendu suspecte leur sincérité : comment la philosophie, qui vit de liberté, conspirerait-elle en tout avec la religion, qui a l'autorité pour principe? Et pourtant qui oserait dire que le différend n'eût pas perdu à dégénérer en lutte aiguë? Il a mieux valu que tout se passât sans violence et sans bassesse. On peut dire qu'il n'y eut ni persécution d'une part ni hypocrisie de l'autre. Le Saint-Office eut évidemment tort de poursuivre, et Cremonini eut peut-être tort de céder; mais le Saint-Office poursuivit avec modération et Cremonini céda avec dignité. Tout cela est d'un meilleur exemple que le procès de Galilée.

Cette comparaison s'impose à l'esprit, quand on se souvient que les deux affaires se déroulèrent en même temps, et que l'abjuration de Galilée n'est postérieure que de deux ans à la mort de Cremonini. Il faut bien avouer que, dans cet autre différend, le rôle des parties est singulièrement moins digne que dans celui que nous venons de résumer. L'Inquisition, livrée à elle-même, y déploie une violence et un acharnement qui ne parviennent pas à cacher sa faiblesse et son ignorance. L'accusé commence par faire preuve de la plus basse condescendance [1], en acceptant toutes faites, pour les signer de son nom, les préfaces qu'on lui impose et dans lesquelles il renie la vérité qu'il démontre plus loin. Puis, comme l'autorité ecclésiastique, enhardie par cette humilité, exige plus encore, il consent à abjurer explicitement, par lassitude et par crainte, la théorie dont il a donné la preuve mathématique. En vérité, quand on songe après cela que l'autre grand homme du même temps, Descartes, vient de quitter sa patrie « parce qu'il y fait trop chaud pour lui », et qu'il va brûler son *Traité du monde* quand il apprendra le sort que les *Dialoghi* ont valu à leur auteur, on trouve quelque fierté à l'allure de Cremonini : lui, du moins, n'a rien rétracté de ce qu'il avait écrit, n'a jamais fui devant le danger.

Peut-être cependant eût-il été plus excusable s'il l'eût fait [2], car l'objet de ses études ne comportait pas la certitude de la démonstration.

1. Voyez préface des *Dialoghi* communiquée et imposée par le P. Ricardi. Voy. Henri Martin. (*Galilée et les droits de la science*, p. 103, 110, 196). Voir les jugements de MM. Arago, Ph. Chasles, Challemel-Lacour, R. P. de Gabriac. M. Cesare Cantù va jusqu'à dire que Galilée, en tout cela, s'est « deshonoré ».

2. M. H. Martin émet ce singulier jugement que Galilée était moins coupable d'abjurer une vérité mathématique qu'une vérité philosophique, parce que la vérité mathématique se défend par elle-même et n'a pas besoin d'être prêchée comme l'autre.

Il n'y a rien d'absolu en philosophie, et les tempéraments de l'affirmation et de la négation y peuvent toujours être présentés comme correspondant aux nuances qu'une clairvoyance éveillée ne manque pas de découvrir en toutes choses. Que Cremonini ait cherché et trouvé de subtiles distinctions sur le sens dans lequel il entendait la spiritualité, l'immortalité et la transcendance, nous ne songeons point à nous en indigner : qui sait si le doute n'était pas au fond de sa pensée? Qui même est assuré d'entendre bien clairement aucun de ces problèmes? Galilée, au contraire, ne pouvait douter des résultats auxquels son étude des marées l'avait amené : l'un a pu être accusé de sophisme, mais l'autre doit être accusé de mensonge.

Il faut avouer d'ailleurs que les conditions de la lutte ne furent pas les mêmes pour tous deux. Chose singulière, l'apparente hérésie de Galilée choqua beaucoup plus l'Eglise que les profondes et dangereuses théories de Cremonini. Il semblait que la question du mouvement de la terre fût d'un plus haut intérêt pour les consciences chrétiennes que celles de la nature et de la destinée de notre être. Aussi poursuivit-on Cremonini avec mollesse et Galilée avec fureur. Les catholiques firent même cause commune avec les péripatéticiens contre le novateur. De même que l'averroïsme, qui n'était qu'un panthéisme platonicien corrigé par un païen naturaliste, avait été, au XVI[e] siècle, l'allié de l'Eglise contre les audaces naissantes de l'alexandrisme, de même l'orthodoxie réclamait maintenant, pour étouffer l'essor de la jeune science, l'appui suspect de la scolastique agonisante. Cremonini bénéficia évidemment de ces ridicules terreurs; on n'eut pas le temps de s'occuper sérieusement de lui : l'attention était fixée ailleurs.

Et puis, il y aurait injustice à l'oublier, il dut surtout

son salut à l'admirable organisation de l'Etat vénitien [1]. « Un seul gouvernement en Italie, celui dont Fra Paolo Sarpi avait été le théologien, était assez maître chez lui pour protéger, contre les rigueurs temporelles de l'Inquisition romaine, un de ses sujets quand il le croyait innocent. » Pour apprécier justement le mérite de cette fermeté, il faut se rappeler quelques dates.

C'est en 1600 que Giordano Bruno est brûlé à Rome, en 1619 que Vanini est brûlé à Toulouse, en 1624 que le Parlement de Paris édicte la peine de mort contre quiconque soutiendra ou enseignera d'autres doctrines que les doctrines anciennes et approuvées [2], en 1626 que Campanella sort de prison après une captivité de vingt-sept ans, enfin en 1633 que Galilée, septuagénaire, est contraint de se rétracter à genoux.

Au moment où l'Europe entière semble affolée par cet esprit d'intolérance et de réaction qui marque le commencement du xvii[e] siècle, l'école de Padoue jouit encore d'une liberté doctrinale supérieure à celle qui est laissée aujourd'hui aux écoles dans les États les plus libéraux. Il n'est pas nécessaire de chercher ailleurs la raison de l'incroyable prospérité de cette Université, qui compta au xvi[e] siècle cent professeurs choisis parmi les plus célèbres d'Europe et près de dix mille étudiants accourus de tout pays pour s'éclairer au soleil de la liberté vénitienne.

1. H. Martin, *op. cit.*, p. 120.

2. Voici d'abord les considérants de la censure dont furent frappés les thèses incriminées : « ... Cum ergo novissime, in his nostris miseris temporibus,... sacræ facultati theologiæ Parisiensi quædam occurrissent propositiones... quæ ex professo contra doctrinam Aristotelis, omnium philosophorum sine contradictione principis... » Les propositions condamnées contenaient la négation de la matière première, des formes substantielles et de la privation, comme principes. L'arrêt du Parlement « fait défense à toutes personnes, *à peine de vie*, de tenir ny enseigner aucunes maximes contre les anciens auteurs et approuvez, ny faire aucunes disputes que celles qui auront été approuvées par les docteurs de la sainte Faculté de théologie. (Launoy, *De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna...*)

CHAPITRE III

L'ŒUVRE DE CREMONINI

Dix ans après la mort de Cremonini, Giovanni Imperiali, qui l'avait connu et admiré, écrivait dans son *Musée historique :* « Ce qui m'étonne, c'est que ses meilleurs ouvrages imprimés gisent aujourd'hui invendus dans l'arrière-boutique des libraires [1]. » Lorenzo Crasso, à l'éloge si chaleureux qu'il faisait du maître, joignait aussi ce mélancolique aveu : « Ses livres se vendent au poids comme du papier inutile [2]. » Tous les historiens et tous les panégyristes qui se sont occupés de Cremonini font remarquer l'incroyable abandon où est rapidement tombée son œuvre. Plusieurs ajoutent que d'ailleurs ses livres n'ont jamais été prisés ni des étudiants ni des savants. C'est le professeur qu'on aimait en lui, non l'auteur. Bayle s'étend longuement sur les causes de cette défaveur, et discute le témoignage d'Imperiali ; il conclut que « les écrits de Cremonini, qui passaient pour excellents lorsqu'on n'en avait que des copies manuscrites, perdirent leur réputation dès qu'ils furent imprimés [3]. » M. Renan va jusqu'à attribuer la publication des poésies et pièces mythologiques que Cremonini édita pendant sa vieillesse au besoin d'accroître, par des œuvres plus accessibles à la foule, les ressources que ses travaux philosophiques étaient impuissants à lui procurer [4]. Cremonini d'ailleurs n'avait publié qu'un très petit nombre

1. *Musée historique*, p. 173 : « Illud nobis mirandum quod elaborata ipsius opera, typis cusa, in officinis adhuc evilescunt. »
2. « Anzi servan ne' cantoni delle librerie di peso inutile. » (*Elogi d'uomini letterati*, loc. cit.).
3. Bayle, *Dict. phil.*, article Crémonin. Imperiali ajoutait : « Scripta vero Peripati more discipulis ab eo deambulante dictata, sic excellunt ut nihil ad arcana philosophiæ detegenda perfectius et suavius desiderari possit. »
4. *Averroes*, p. 409.

d'ouvrages proprement philosophiques; il y a une réelle disproportion entre la longue durée de son enseignement et l'exiguïté de son œuvre imprimée; une dizaine de volumes[1] environ ne représentent que bien imparfaitement cinquante-sept années de cours, surtout en ce temps d'extraordinaire fécondité. Encore est-il à remarquer que la plupart de ces ouvrages traitent de sujets médiocrement intéressants et peu propres à dévoiler le fond de sa pensée. Le seul livre de psychologie qui nous soit resté de Cremonini a paru treize ans après sa mort, et ce n'est qu'un traité des sens. On est obligé, si l'on s'en tient aux imprimés, de recourir au *De cœlo* pour connaître sa théorie de l'âme par quelques passages où elle est indirectement exposée. La métaphysique fait complètement défaut, et l'on ne sait où chercher l'opinion de Cremonini sur la grande question de l'intellect qui depuis plus d'un siècle dominait toute la spéculation italienne. Faut-il s'en prendre à la prudence de l'auteur, qui, satisfait du succès de ses leçons orales, aurait préféré ne pas encourir les critiques auxquelles s'expose tout ouvrage publié, ou à la vigilance menaçante de l'Inquisition, qui eût aimé à trouver là quelque texte ou prétexte à poursuite? Quoi qu'il en soit, l'œuvre connue de Cremonini apparaît, dès l'abord et avant toute recherche, comme insuffisante à nous faire connaître l'ensemble de sa doctrine.

La difficulté grandit encore lorsqu'on en arrive à l'exécution. Par une fâcheuse particularité dont l'histoire de la philosophie moderne n'offre peut-être pas d'autre exemple, les ouvrages de Cremonini ont presque complètement disparu des bibliothèques[2]. Chaque volume a maintenant la

1. Il faut encore en retrancher, outre le *De semine* (1634), les *Tractatus tres de sensibus*, etc., et la *Dialectica*, qui sont posthumes, les uns publiés en 1644, l'autre en 1663.

2. « Neglecta tandem, ut fieri solet, in plerisque bibliothecis evanuerunt. » (Brucker, IV, 226.)

valeur d'un manuscrit, ou plutôt une valeur bien supérieure, car les copies manuscrites de ses cours se trouvent plus aisément encore que ses traités imprimés. A quoi faut-il attribuer cette extrême rareté, qui vient se joindre, comme une difficulté nouvelle, à celles que nous avons déjà signalées? D'abord sans doute au peu de cas qu'on faisait de ces livres [1] et à l'emploi avilissant auquel on les réduisait déjà du temps de Lorenzo Crasso. Peut-être aussi aux efforts du Saint-Office qui dut chercher à anéantir une œuvre dont il n'avait pu ni empêcher la publication ni prononcer la condamnation, mais qu'il considérait comme malfaisante et coupable. On peut objecter, contrairement à cette dernière hypothèse, que l'Inquisition a respecté les autres livres hérétiques dont regorgeaient les bibliothèques d'alors; mais il importe de distinguer entre les hérésies anciennes et les hérésies contemporaines : d'habitude, ces dernières seules semblent dangereuses, et, seules, soulèvent l'indignation des croyants. On a pu laisser dormir en paix Pietro d'Abano, Cecco d'Ascoli, Pic de La Mirandole et autres morts suspects, et s'acharner pourtant après la mémoire du philosophe exécré qu'on avait connu, poursuivi, et laissé échapper.

C'est à ces causes diverses qu'il faut sans doute rapporter l'absence de toute étude sérieuse sur la philosophie de Cremonini. On comprend qu'en l'état il soit impossible d'apprécier avec quelque justesse l'importance de cette philosophie et sa véritable place dans l'histoire. La plupart des historiens l'avouent. « Je n'ai vu, écrit Tiraboschi, ni les ouvrages dans lesquels il traite de l'âme, ni la dissertation de Paganino Gaudenzi sur sa doctrine [2]. » Brucker hésite à

1. « La barbarie dello stile e l'oscurita in cui egli... involge ogni cosa, fa che appena si possa distinguere quali sieno i veri loro sentimenti. » (Tiraboschi, *Storia della litteratura italiana*, t. VII, p. 443.) « Non ve n'ha una opera che si possa legger oggi giorno ».

2. *Hist. de la litt. ital.*, t. VII, 443.

se prononcer sur le sens véritable de sa philosophie, vu le manque absolu de documents, « deficiente nobis scriptorum ejus omnium copia [1]. » Tennemann de même [2]. Buhle dit que « Bayle ne paraît pas avoir eu la moindre connaissance des ouvrages de Cremonini, qui se rangent au nombre des plus grandes raretés littéraires. Parmi ses écrits philosophiques, ajoute-t-il, je n'ai pu me procurer que son *Traité des sens* [3]. » Il faut reconnaître dès lors que l'appréciation de Buhle ne saurait être d'un bien grand poids. Ritter n'a connu que quatre ouvrages de Cremonini, et non des plus importants, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de présenter une psychologie, une logique et une métaphysique qu'il lui attribue [4]. MM. Mamiani et Augusto Conti ne nomment pas Cremonini [5]. M. Cantù n'ignore pas qu'il est impossible de l'étudier dans les livres qui nous restent de lui, et, bien qu'il s'en tienne à l'histoire proprement dite, il croit nécessaire de recourir à l'inédit [6]. M. Renan pense avec raison que « Cremonini a été jusqu'à présent apprécié d'une façon fort incomplète par les historiens de la philosophie. On ne l'a jugé que par ses écrits imprimés, qui ne sont que des dissertations de peu d'importance et ne peuvent en aucune façon faire comprendre la renommée colossale à laquelle il parvint [7]. » Lui, du moins, a voulu s'entourer de documents plus complets; mais il n'a eu connaissance que des manuscrits de la bibliothèque Saint-Marc de Venise, et, de plus, l'objet de son livre restreignait ses recherches à la question averroïstique de

1. *Hist. critiq. de la phil.*, loc. cit.
2. *Geschichte der Philosophie*, t. IX, p. 105.
3. *Hist. de la phil. moderne*, p. 507.
4. *Geschichte der Philosophie*, t. IX, p. 728.
5. L'un dans sa *Storia del Rinnuovamento*, l'autre dans son *Histoire de la philosophie*.
6. *Gli Eretici d'Italia*, III, p. 145.
7. *Averroès*, p. 410.

l'intellect. D'autre part, M. Fiorentino a été amené par le plan de son ouvrage sur Pomponace à étudier la théorie de l'âme d'après Cremonini, et il s'est procuré le commentaire du *De anima*, qui se trouve en manuscrit à Venise. Mais il ne semble pas que ce supplément de ressources l'ait conduit à une conception bien nouvelle de la doctrine de notre philosophe, et d'ailleurs il a ignoré l'existence d'une source plus précieuse encore que la bibliothèque de Saint-Marc. Il est donc permis d'affirmer que l'œuvre de Cremonini est fort mal connue et qu'il importe tout d'abord d'en dresser le catalogue.

En 1639, Tomasini rappelait à ceux qui avaient connu Cremonini qu'un grand nombre de copies manuscrites de ses cours restaient enfouies dans les bibliothèques de Padoue. Au Musée se trouvaient tous les ouvrages que l'auteur destinait à l'impression; chez Oddus de Oddis, ancien élève de Cremonini devenu moine au Mont-Cassin, seize volumes renfermant quarante traités; dans la propre bibliothèque de Tomasini, qui passa plus tard à Santa-Maria dell'Avanzo, sept autres, dont le compilateur donnait le détail dans l'inventaire général des manuscrits de Padoue[1].

Mais ce précieux renseignement était bientôt négligé des historiens[2]. Imperialis, Lorenzo Crasso, Erri se contentent de signaler le peu de succès qu'obtenaient les livres de Cremonini, eu égard à celui de ses leçons orales, sans indiquer jamais ce qu'étaient devenues les copies manuscrites de ces leçons, qui subsistaient certainement de leur temps. Borsetti se borne à noter[3] qu'il a vu chez Egidio di Fabra

1. *Bibliothecæ Patavinæ manuscriptæ*, p. 85, 96, 130.
2. Naudé seul parle des manuscrits de Cremonini : « Vidi quatuor aut quinque volumina manuscripta infolio ejusdem auctoris, apud Jo. Dallæum, vulgo Daillé, ministre à Charenton, quæ prælum et Mæcenatem expectant. » (*Naudæana*, p. 46.)
3. *Historia almi gymnasii Ferrariensis*, part. II, p. 204.

des manuscrits contenant les leçons de Cremonini sur le *De anima*. Papadopoli et Tiraboschi ne paraissent pas même en soupçonner l'existence.

C'est en 1852 seulement que M. Renan, dans un voyage en Italie, découvrit à Saint-Marc *vingt-deux* volumes manuscrits, où se trouve contenue la plus grande partie de l'œuvre du maître. L'erreur, non peut-être de M. Renan, mais de ceux qui après lui profitèrent de sa découverte, fut de croire que cette série comprenait tous les ouvrages de Cremonini [1]. Un dépouillement suivi d'une comparaison du catalogue ainsi obtenu avec le catalogue donné par Tomasini eût montré que, le contenu des deux collections étant différent, il fallait chercher encore ailleurs pour obtenir une liste définitive.

M. Fiorentino n'hésite pas néanmoins à déclarer le recueil de Saint-Marc « complet » [2], et M. Cantù se contente de reproduire les textes déjà cités par M. Renan.

Ce dernier pourtant n'ignorait pas l'existence d'autres sources importantes et affirmait même avec quelque exagération que « les copies de ces cours sont innombrables dans le nord de l'Italie ».

La vérité est que, à part la collection de Saint-Marc, la seule qui mérite d'être citée est la collection de Padoue. Mais l'étude de celle-ci est indispensable pour la connaissance approfondie de la philosophie de Cremonini. Elle renferme plusieurs traités de la plus haute importance, qui manquent à celle de Venise, et les manuscrits qui la composent sont singulièrement plus accessibles que ceux de Saint-Marc dont l'écriture indéchiffrable est probablement

1. « L'exemplaire le plus complet est sans contredit celui de la bibliothèque Saint-Marc de Venise. » (*Averroès*, p. 405.)

2. *Pietro Pomponazzi*, p. 331 : « La biblioteca di S. Marco a Venezia possiede *tutti i suoi corsi* in venti-due volumi. »

la principale cause de l'oubli où ils sont restés ensevelis.

Des recherches poursuivies dans les bibliothèques de Vérone, de Vicence, de Bologne, de Ferrare, de Florence et de Rome n'ont apporté aucun résultat nouveau. Il semble donc, jusqu'à preuve du contraire, que les deux collections de Saint-Marc et de l'Université de Padoue renferment à peu près tout ce qui reste des leçons de Cremonini, et c'est d'après l'étude que nous en avons faite que nous allons chercher à établir un catalogue aussi complet que possible de son œuvre.

I

La première liste qu'il convient de dresser est évidemment celle des ouvrages imprimés ; c'est la partie la plus ardue et la plus obscure du travail. On a peine à concevoir l'insuffisance des informations recueillies et transmises à ce sujet par les plus autorisés des compilateurs. Imperialis, l'élève de Cremonini, ne donne aucune indication; Naudé ne cite que quatre ouvrages, Crasso six, Erri dix-sept, et Borsetti onze, mais étrangers pour la plupart à la philosophie ; Brucker et Tennmann neuf, Ritter et Buhle quatre.

Chaque liste diffère des autres non seulement par le nombre, mais par la composition; le catalogue complet ne peut être obtenu que par la confrontation et la vérification de toutes les listes particulières.

Mais la tâche devient plus difficile encore lorsqu'on cherche à se procurer les livres ainsi désignés. Certains ouvrages sont introuvables, et l'on ne sait si l'on doit croire qu'ils aient jamais existé; des autres, il reste parfois deux ou trois exemplaires dispersés dans toute l'Italie.

Les bibliothèques les plus favorisées sont celles de

Padoue, de Venise et de Ferrare; aucune d'elles ne possède plus de la moitié de l'œuvre totale. On ne peut donc prétendre à donner une liste définitive; voici du moins celle qui résume fidèlement le résultat de nos recherches :

I [1]. Un volume in-folio de 87 feuillets, imprimé à Padoue en 1596, dédié à Alphonse II, duc d'Este, et contenant trois traités :

1° *De pœdia Aristotelis*, fol. 20.

2° *Introductio ad naturalem Aristotelis philosophiam*, fol. 22.

3° *Explanatio prohœmii librorum Aristotelis de physico auditu*, précédée d'une préface, fol. 43.

Le second de ces opuscules a donné lieu à une foule d'erreurs. Papadopoli le cite sous le titre de « *Descriptio universæ naturalis Aristotelis philosophiæ* », que Brucker et Tennemann, Ritter et Buhle transforment, je ne sais pourquoi, en celui de « *Diatyposis universæ*, etc. » [2] ; il m'a été impossible de découvrir l'origine de cette appellation grecque, qu'aucun exemplaire ne porte et qui paraît d'ailleurs se rapporter plutôt au second chapitre du petit traité

1. Je laisse de côté les ouvrages étrangers à la philosophie, à savoir :
Orazione contro i Gesuiti, 1591.
Lecturæ exordium habitum Patavii, 1591.
Oratio ad Clementem VIII, 1598.
Le pompe funebri, ovvero Aminta e Clori, 1599.
Orazione a Gio. Bembo, 1616.
Oratio in creatione S. S. Leonardi Donati, 1606.
Il nascimento di Venezia, 1617.
Orazione al S. S. Ant. Priuli, 1618.
Il ritorno di Damone, 1622.
Clorinda e Valiero, 1624.
Le nubi.
Le poesie liriche.
Il faut y joindre des lettres de Cremonini imprimées dans la correspondance de Georges Richter (Nuremberg, 1662) et une polémique sur les « Considerazioni di Aless. Tassoni sopra le Rime di Petrarca », sous le nom de Falcidio Melampodio, qui n'offrent aucun intérêt philosophique.

2. Le *Dictionnaire philosophique* de M. Franck adopte aussi le titre : « Diatyposis ». Des erreurs de ce genre sont souvent l'occasion de véritables inventions littéraires.

en question : « Descriptio naturalis philosophiæ, » qu'à l'ensemble, dont le titre « Introductio » n'offre avec celui-ci aucune analogie.

Une erreur de même genre a fait prendre le troisième de ces traités, « *Explanatio prohœmii librorum Aristotelis de physico auditu* », pour une étude complète du « *De physico auditu* » ; d'autres historiens négligent de le citer ; il est même étrange que ni Bruker, ni Tennemann, ni Buthle, ni l'auteur de l'article CREMONINI dans le *Dictionnaire philosophique*, qui indiquent les deux premiers opuscules, ne fassent aucune mention de celui-ci.

II. *Disputatio de formis quatuor corporum simplicium, quœ elementa vocantur* (Venise, 1605).

III. *Disputatio de Cœlo, in tres partes divisa, etc.* (Venise, 1613).

En appendice, « *Apologia dictorum Aristotelis de via lactea, et facie in orbe Lunæ.* »

IV. *Apologia dictorum Aristotelis de quinta Cœli substantia adversus Xenarcum, Joannem Grammaticum et alios* (Venise, 1616).

C'est la deuxième série du *De cœlo.*

V. *Apologia dictorum Aristotelis De Calido innato, adversus Galenum* (Venise, 1626; Lyon, Elzévir, 1634).

VI. *Apologia dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum adversùs Galenum* (Venise 1627).

VII. *Apologia dictorum Aristotelis De Semine* (Lyon, 1624).

Cet opuscule, omis par M. Berti, semble avoir été imprimé pour la première fois dans le petit volume d'Elzévir, avec le *De Calido innato.*

VIII. *Tractatus tres : de sensibus externis, de sensibus internis, et de facultate appetitiva* (Venise, 1644).

Ouvrage posthume qui parut par les soins de Troïlus Lancetta, disciple de l'auteur.

IX. *Dialectica, addita in fine operis singularum lectionum paraphrasi a Troïlo Lancetta* (Venise, 1663).

X. *Cesare Cremonino nel primo delle sue Meteore a difesa di Aristotele contro li astrologhi giudiciarî* (Raccolta medica ed astrologica di Lottri Nacattei, Venezia, 1645).

Voilà les seuls ouvrages incontestablement existants et absolument authentiques.

Deux autres, le *De efficientia cœli* et les *Illustres contemplationes de anima*, sont cités par les compilateurs, mais paraissent n'avoir jamais existé; enfin la *Digressio de immortalitate animæ*, le *Liber elementorum philosophiæ naturalis* et les *Considerazioni sopra soggetti di medicina* sont attribués à Cremonini, bien qu'ils aient paru sous d'autres noms.

1° Le premier, le *De cœli efficientia*, représenterait cette troisième série sur le ciel, promise en 1619 dans la lettre que Cremonini adressait à l'inquisiteur de Padoue. Le manuscrit de Saint-Marc, qui contient un ensemble de leçons sous ce titre, est daté de 1628. La publication du livre serait donc, en tout cas, postérieure à cette époque; mais je n'en ai trouvé aucune trace; je n'ai recueilli que la désignation, d'ailleurs fautive, qu'en donnent Brucker et Tennemann sous le titre de *De efficacia in mundum sublunarem*. Or il est certain qu'aucun traité de Cremonini ne porte ce nom; on est donc fondé à croire que le *De efficientia cœli* n'a jamais été imprimé.

2° La question qui se pose au sujet des *Illustres contemplationes de anima* est plus délicate et plus difficile à résoudre. Une foule de témoignages semblent établir l'existence de cet ouvrage, et pourtant les raisons les plus graves permettent d'en douter.

En 1619, Cremonini écrivait à l'inquisiteur de Padoue que le moment d'exposer son opinion sur la nature de l'âme ne lui paraissait pas encore venu, mais que, lorsqu'il

croirait devoir la publier, il se montrerait bon catholique. Cette espèce d'engagement dut sans doute l'embarrasser plus tard, car, s'il publia son commentaire du *De anima*, ce fut, en tout cas, dans le plus profond secret. « Un homme de mes amis, raconte Naudé [1], m'a depuis peu écrit de Gênes (c'est M. Alcide Muscino), que le livre de ce Crémonin, tant souhaité, a été imprimé en cachette à Venise ou à Padoue, et qu'on le vend très chèrement. Je pense qu'il est intitulé *Illustres contemplationes de Anima.* » Ce renseignement se trouve corroboré ou plutôt répété dans les *Essais de littérature* de l'année 1703 [2]. « Crémonin, y est-il dit, fit longtemps attendre cet ouvrage; le mystère fut même employé dans l'impression : il fut imprimé à Venise et à Padoue, dans les ténèbres et le silence de la nuit. L'édition en fut fort succincte, c'est ce qui en rend aujourd'hui les exemplaires si rares et en même temps d'un prix si excessif. J'ai préféré l'édition de Venise, parce qu'elle fut augmentée. »

Voilà qui semble définitif, d'autant que Lorenzo Crasso, contemporain de Cremonini, cite ce traité de l'âme dans une nomenclature où entrent seulement les livres qui ont été publiés; aussi Tennemann et Buhle n'ont-ils pas hésité à considérer les *Contemplationes* comme un ouvrage réel et authentique, qu'ils regrettent de n'avoir pu consulter.

Mais un examen minutieux change beaucoup les chances de véracité des témoignages que nous venons de citer. D'abord Naudé n'a pas vu l'ouvrage et n'affirme pas que Muscino l'ait vu davantage : il s'agit seulement d'un bruit qui lui vient de Gênes. Ensuite, on ne saurait accorder qu'une très mince confiance à la notice des *Essais de littérature*. D'abord l'article est postérieur de près d'un siècle à la publication supposée du livre. Ensuite il ne faut pas

1. *Naudæana*, p. 115.
2. Numéro d'avril 1703. Voy. bibliothèque Mazarine.

avoir beaucoup d'expérience des choses d'érudition pour ne pas deviner que l'auteur n'a point lu le livre. Les *Mémoires de Trévoux* [1] remarquent fort justement qu'on eût désiré trouver dans cette note au moins l'année de l'impression de l'ouvrage. Les *Contemplationes* n'y sont en aucune façon analysées, et tout ce qu'on en dit se borne à des généralités parfois erronées sur le caractère et les opinions de Cremonini [2]. L'article a été évidemment fait sur le Dictionnaire de Bayle et les *Naudœana*. Il n'est pas jusqu'au soin que prend l'auteur de nous avertir qu'il a préféré telle édition d'un ouvrage dont il ne dit pas un mot précis, qui ne doive nous mettre en garde contre sa sincérité [3].

Si l'on observe d'autre part que Tomasini, l'ami et le collègue de Cremonini, ne fait point mention des *Contemplationes* dans son catalogue, et qu'il se contente de citer les commentaires manuscrits du *De anima;* qu'Imperialis, l'élève du philosophe, Bayle, Mathias König, Erri, Papadopoli, Tiraboschi, Brucker imitent son silence, et qu'enfin il a été jusqu'à présent impossible de trouver aucun exemplaire [4] de ce livre qu'aucun de ceux qui en parlent n'a vu, on arrivera, je pense, à la conclusion suivante, que

1. Juin 1703, p. 474, édit. d'Amsterdam.

2. Ce trait entre autres : « C'est l'ouvrage d'un athée, mais qui cachait si finement son jeu qu'il a passé en Italie pour un saint et pour un saint à révélation. » Les *Mémoires de Trévoux* demandent où l'auteur a puisé cette information.

3. L'intention de tromper est d'ailleurs évidente : « Et si l'on a *souvent* dit que cet ouvrage (*De principatu membrorum*) était inférieur *pour la beauté du style* à celui qu'il avait fait *De anima*, il lui était aussi fort supérieur pour la justice et la vérité. » (*Essais de littérature*, loc. cit.) *Jamais aucun compilateur, aucun historien* n'a fait allusion à cette comparaison. Cela montre le degré de confiance qu'on doit accorder à l'auteur de l'article.

4. Le catalogue de la Bibliothèque nationale porte l'indication des *Illustres contemplationes de Anima*, avec la mention : « *Liber impius et perrarus*, » mais sans date ni lieu d'impression ; ce catalogue a été composé au commencement du siècle dernier; en face du titre de l'ouvrage, une main postérieure a tracé une croix signifiant que le volume n'existe pas à la bibliothèque; et, en effet, on ne l'y trouve point.

nous nous sommes décidés à adopter : c'est que l'ouvrage est supposé, comme ce fameux livre *De tribus impostoribus* que Naudé a lui aussi vainement cherché et duquel il en est venu à se persuader « qu'il n'a jamais été imprimé, et quil faut tenir pour mensonge tout ce qu'on en a dit. » Cremonini, fidèle à ses habitudes d'adresse et de prudence, en aura toujours promis et différé la publication, trouvant ainsi le double avantage de tenir l'attention éveillée et d'éviter un éclat qui l'eût perdu. Assurément l'Inquisition, qui l'avait inquiété à propos d'ouvrages singulièrement moins compromettants, eût saisi avec joie l'occasion qu'il lui eût ainsi donnée de poursuivre et qu'il se gardait bien de fournir. Or les procès-verbaux du Saint-Office ne contiennent pas la moindre allusion à ce prétendu livre, qui n'eût point passé inaperçu s'il eût été aussi hardi que le suppose le naïf et peu scrupuleux collaborateur des *Essais de littérature*.

3° On pourrait confondre ces mystérieuses *Contemplationes de anima* avec le livre qui parut à Padoue en 1602, sous le nom de Cæsar Bartholus [1] et sous le titre de *Digressio de immortalite animæ, secundum principia Aristotelis ad C. Specianum Antistitem, Cremonensem*. Ce traité est en effet attribué à Cremonini par plusieurs catalogues qui malheureusement ne donnent aucun témoignage à l'appui de cette hypothèse. La confusion entre les *Contemplationes* supposées et la *Digressio*, qui existe réellement, est d'ailleurs impossible, car ce dernier ouvrage n'a fait aucun bruit, et aucun historien contemporain ne le cite à propos de notre philosophe ou de son école.

4° Le catalogue de la Bibliothèque nationale prête aussi à Cremonini le *Liber elementorum philosophiæ rationalis quæ est de demonstratione, auctore admodùm R. P. F. Petropaulo*

1. On ne trouve aucune trace d'un écrivain de ce nom au commencement de XVIIe siècle. Le prénom est le même que celui de Cremonini.

(Romæ, 1605)[1]. Mais cette attribution n'est pas soutenable[2]; le livre d'abord ne contient point de trace d'hérésie, et Cremonini n'aurait eu aucune raison de ne pas le signer; ensuite comment l'eût-il fait imprimer à Rome, alors qu'à Padoue toutes les presses étaient à sa disposition et qu'il y eût couru mille fois moins de danger que dans la ville des papes?

5° Enfin la bibliothèque Casanatense possède un volume inscrit au catalogue sous le nom de Cremonini et intitulé *Considerazioni sopra soggetti di medicina*. Aucune notice n'en ayant jamais donné l'indication, on ne doit tenir aucun compte de cette supposition présentée sans preuves.

Il paraît d'ailleurs que l'anonyme et le pseudonyme passaient pour être assez dans les habitudes de Cremonini, car outre les *Dialogues de critique littéraire* parus sous le nom de Falcidio Melampodio, que nous avons cités, Melzi[3] pense encore que les ouvrages publiés sur le nom de Berti Scipione Africano doivent lui être attribués. Mais ce sont là de simples hypothèses, dont nous ne pouvons aujourd'hui apprécier la légitimité et qu'il convient de négliger.

II

Le point de départ de toute étude concernant les manuscrits de Cremonini doit nécessairement être la liste donnée par Tomasini, seul répertoire auquel nous puissions rapporter, pour les contrôler, les recherches faites dans les différentes bibliothèques. Cette liste comprend quarante-

1. Fonds de réserve, n° 2124, volume in-12 de 220 pages.
2. Une main déjà ancienne a écrit sous le titre ce qui suit : « Author huius libri, Cæsaris Cremonini auditor et discipulus quondam fuit, cuius ore præclarum hoc opus excerpsit et sibi vindicavit. » C'est cette notice qui a donné le change.
3. *Dizionario delle opere anonime.*

six ouvrages, si l'on en retranche le discours contre les Pères Jésuites [1], qui a été analysé déjà ici, et qui est étranger à la doctrine; tous les autres manuscrits ont trait à la philosophie.

Six d'entre eux seulement ont été imprimés :

De cœlo;

De formis elementorum [2];

De calido innato;

De semine [3];

De sensibus externis, de sensibus internis et de facultate appetitiva [4];

De origine et principatu membrorum [5].

Deux imprimés manquent à la liste de Tomasini, au moins quant à leurs titres :

Introductio ad naturalem Aristotelis philosophiam continens de Pœdia Aristotelis.

Dialectica.

Mais il est fort probable qu'ils se confondent avec les ouvrages mentionnés par ce compilateur sur la même matière.

Déduction et vérification faites, il en résulte que la liste de Tomasini, outre l'indication des livres imprimés, contient encore celle de trente-six traités inédits de Cremonini dont voici le catalogue :

Commentarii in octo libros physicorum;

Quæstiones in octo libros physicorum;

Interpretatio octavi physicorum;

1. Oratio in P. I. (In patres Jesuitas), placée la troisième dans la liste.
2. Imprimé, ce traité porte le titre de : *De formis quatuor corporum simplicium quæ vocantur elementa.*
3. J'identifie au *De semine* l'*Expositio in digressionem Averrhois de semine contra Galenum pro Aristotele*, indiquée aussi par Tomasini.
4. Je réunis sous ce titre trois traités épars dans la liste.
5. Ce traité ne fait qu'un sans doute avec le « *Tractatus de animalis structura, seu de principatu cordis.* »

Tractatus de materia prima;
De principio individuationis;
De maximo et minimo;
De partibus et toto;
De projectis;
De efficientia cœli;
De auctione et mixtione;
Expositio in libros tres Meteorum;
Expositio quarti libri Meteorum;
Tractatus de compositione cœli, super tertium caput, lib. II;
De comœtis;
Tractatus de substantiis abstractis, sive de Intelligentiis;
Tractatus super digressionem Averrhois de intellectu possibili et de intellectu agente [1];
Quæstio de primo cognito;
Expositio super libros II De generatione et corruptione;
Paraphrasis in eosdem libros;
Super librum de communi motu animalium;
In primum caput libri I De partibus animalium;
In caput 3 libri II De generatione animalium;
Liber De generatione animalium;
Considerationes super dicta Parvorum naturalium;
Quæstio utrum animi mores sequantur corporis temperamentum;
Expositio in libros I et II De anima;
Expositio super libros De sensu et sensibili;
Expositio super librum De memoria et reminiscentia;
Paraphrasis in sensus particulares;
Tractatus de somno et vigilia;

1. Tomasini écrit « passibili », mais à tort sans doute; c'est « possibili » qu'il faut lire.

Tractatus de somniis;
De divinatione per somnium;
De longitudine et brevitate vitæ;
De juventute, senectute, vita, morte et respiratione;
Introductio ad Logicam Aristotelis;
Commentarii in Logicam [1].

Le simple examen de cette liste suffit à nous montrer de quel intérêt sera pour nous l'étude des manuscrits, qui nous fourniront sur la psychologie et sur la métaphysique de Cremonini des documents restés inédits.

Ces documents, nous devons les demander d'abord à la bibliothèque Saint-Marc [2] de Venise, dont la collection est

1. Peut-être ces deux traités se confondaient-ils avec la *Dialectique* publiée en 1663; mais, dans l'impossibilité où nous sommes de vérifier cette hypothèse, nous préférons les considérer comme distincts.

2. L'origine de cette collection donne lieu à quelques controverses. Voici le passage du catalogue de Valentinelli concernant les manuscrits de Cremonini : « Nullum par nostro (exemplo) voluminum XXII, una sed aliena manu exaratorum, ab auctore decemvirûm concilio Venetiis oblatorum, anno scilicet 1626, quo cardinalis Millinus, constituto jurato medici Veneti M. A. a Ruvere insistens Nuncium apostolicum Venetiis impulerat ut in Cremoninum inquireret. » Ce témoignage semble avoir d'autant plus de valeur qu'il concorde avec celui de M. Renan dans son *Averroès :* « Ces manuscrits proviennent du conseil des Dix, auquel Cremonini avait en effet adressé ses ouvrages. » Mais la fin de la phrase : « comme le prouve une lettre trouvée au Mont-Cassin dont il sera parlé bientôt », nous met en défiance, au moins sur l'exactitude de la date indiquée. La lettre à laquelle M. Renan fait allusion est de juillet 1619 (*Averroès*, p. 409); or c'est seulement en 1626 qu'aurait eu lieu le transfert dont il s'agit. L'accord n'est donc qu'apparent, et ne provient pas d'ailleurs d'une remarque analogue inspirée par l'examen des mêmes documents. En y regardant de près, on s'aperçoit que Valentinelli s'est borné à traduire le passage du livre de M. Renan et à substituer simplement à la date 1619 la date 1626, qui lui a paru plus vraisemblable, à cause du procès intenté cette année-là à Cremonini. Mais, pas plus que son devancier, le savant abbé n'indique les sources où il a puisé ce renseignement, et l'analyse du procès de 1626 ne mentionne point l'envoi des pièces en question. La lettre même de 1619 se borne à dire « ciò fu saputo in senato », ce qui n'implique point la communication des manuscrits au Sénat, mais tout au plus un examen fait par celui-ci des livres du professeur. De plus, les manuscrits n'étant point autographes, il faudrait admettre une sorte de réquisition des notes et des cahiers d'élèves, à laquelle les documents positifs ne font aucune allusion, et qui eût d'ailleurs rendu inutiles les interrogatoires que nous avons résumés au chapitre précédent.

Une autre version, qui m'a été suggérée par M. Marco Gerardi, sous-

connue et passe pour complète. Elle se compose de vingt-deux liasses ou plutôt de vingt-deux volumes, écrits de la même main, fort mauvaise d'ailleurs. Des fautes nombreuses et grossières, corrigées çà et là, empêchent de regarder ces manuscrits comme autographes. Ils sont du reste entremêlés d'opuscules composés par des élèves et placés en regard des leçons du maître. Il est dès lors difficile de supposer que l'ordre chronologique des cours y ait été respecté, car Cremonini ne devait pas interrompre la suite de son enseignement pour y intercaler des résumés ou des travaux d'élèves.

L'hypothèse la plus vraisemblable est que cet ensemble de cahiers contient simplement une série de copies, faites et peut-être communiquées à Cremonini, par un ou plusieurs de ses auditeurs, sur des notes prises au cours. L'égalité constante de l'écriture, qui ne contient ni ratures ni aucune trace de hâte ou de révision, les teintes différentes de l'encre, qui montrent que les leçons n'ont pas été écrites une à une, tendent à corroborer cette supposition. Ces manuscrits sont bien réellement une *source* pour nous, mais il faut se résigner à n'y voir qu'un document de seconde main.

La comparaison de la liste de Tomasini et du catalogue

bibliothécaire de l'Université, à Padoue, me paraît plus vraisemblable. Cremonini aurait légué en mourant à cette Université tous ses papiers, contenant des notes personnelles, des copies d'élèves, etc.; ils y seraient restés jusqu'en 1791, époque où le sénat, qui venait de partager en 1782 la bibliothèque du chapitre supprimé de S. Giovanni di Verdara entre l'Université de Padoue et la bibliothèque Saint-Marc, ordonna la translation à Venise de 60 manuscrits précieux prélevés sur cette dernière. Les vingt-deux liasses de Cremonini auraient été comprises dans l'envoi, et le reste de ses manuscrits serait demeuré à l'Université, ce qui expliquerait également l'origine d'une partie de la collection de Padoue, dont le contenu diffère de celle de St Marc. (Voy. *Relazione storica descrittiva sulla biblioteca Universitaria di Padova*, per M. Gerardi, Padova, 1872.)

Enfin nous savons qu'Alvise Querini, noble vénitien, possédait en manuscrits plusieurs ouvrages inédits de Cremonini, qu'il légua au monastère de Saint-Georges Majeur par un acte daté du 21 octobre 1652 et confirmé par son testament (8 août 1653). (Gasparo Acerbi.)

des imprimés, avec l'inventaire de Saint-Marc, donne les résultats suivants :

1° Deux ouvrages seulement, sur les 42 que contient cette dernière collection, ont été publiés : le *De cœlo* et le *De formis elementorum.*

2° Si l'on écarte les résumés d'élèves, tous les traités renfermés à Saint-Marc sont indiqués par Tomasini [1], dont dont la liste porte encore les titres de plusieurs ouvrages fort intéressants pour l'étude de Cremonini, et qui sont absents de cette collection [2].

On pourrait donc être amené à supposer que la collection de Saint-Marc n'est autre que la collection inventoriée par Tomasini, mutilée depuis. Mais les titres différents des mêmes ouvrages cités de part et d'autre, et la présence des résumés d'élèves que Tomasini eût certainement indiqués, rendent cette hypothèse insoutenable. Le recueil de Venise n'en reste pas moins extrêmement précieux en ce sens qu'il met entre nos mains la plupart des documents qui n'avaient été que signalés jusqu'à ce jour [3]; mais il

1. J'assimile le *De projectis* au *De motu projectorum,* le *De auctione et mixtione* aux deux traités séparés *De auctione* et *De mixtione;* le *De materia prima* est une partie de la *Physique* et le *De comœtis* un chapitre des *Météorologiques.*

2. Interpretatio VIII[i] Physicorum (indiquée comme distincte des commentaires et des questions).
De principio individuationis.
Tractatus de compositione cœli;
Tractatus de intellectu possibili et de intellectu agente.
De primo cognito.
Tractatus de semine, joint à l'Expositio in digressionem Averrois de semine contra Galenum pro Aristotele.
Tractatus de Calido innato.
Tractatus de animalis structura.
Liber de generatione animalium (distinct du Comm. sur le ch. 3 du liv. II).
Tractatus tres de sensibus, etc., joints aux traités détachés sur la même matière.
Introductio ad Logicam Aristotelis.
Commentarii in Logicam.

3. Voir l'analyse détaillée de cette collection et la description raisonnée que nous en donnons à l'*Appendice* de ce travail.

ne nous fait rien connaître de nouveau sur l'étendue de l'œuvre de Cremonini. C'est à une autre bibliothèque qu'il faut recourir pour compléter les précédentes indications et reconstituer le recueil d'ensemble dont Tomasini a donné le catalogue.

La collection de Padoue diffère beaucoup de celle de Venise; la métaphysique proprement dite y est assez largement représentée, ainsi que la logique, tandis que ces deux parties de la philosophie font à peu près défaut dans la précédente. Elle renferme 42 traités, tous originaux et presque toujours donnés en entier au lieu d'être décomposés en chapitres distincts, comme ceux de la Marcienne. Ils sont reliés en 14 volumes de divers formats et de diverses écritures. Les uns ne sont, comme ceux que nous venons de passer en revue, que de simples copies à l'usage des étudiants; les autres, des cahiers d'élèves où ont été consignées, jour par jour et leçon par leçon, les notes prises au cours du maître; d'autres enfin peuvent être considérés comme autographes et contiennent des sommaires, des plans et des projets évidemment originaux [1].

1. La majeure partie, sinon la totalité des manuscrits de l'Université de Padoue, provient des bibliothèques des corporations supprimées en 1782 et en 1806. On trouve les renseignements suivants dans un *Catalogo generale, ossia riunione di tutti gli elenchi dei libri scelti delle corporazioni religiose di tutto il Veneto, concentrati nel già convento di Sant' Anna in Padova* (Mss., date 1806) :

(P. 148). Provenant du monastère de San-Giorgio Maggiore, de Venise : n° 45. *Cremonini tractatus varii philosophici*; 8 volumes, chart. in fol. — N° 46. *Alii tractatus*, chart. 6 volumes.

(P. 383). Provenant de la bibliothèque des Pères agostiniens de Padoue : N° 395. *Cremonini lectiones;* in-4° chart. 1 volume.

N° 490. *De compositione cœli*; in-4°, 1 volume.

Or, à la fin des deux *Index* de la collection de Saint-Georges Majeur et des P. Agostiniens, on lit cette mention écrite en rouge, d'une main déjà ancienne : « Beaucoup de ces manuscrits ont été versés dans la bibliothèque publique » (bibl. actuelle de l'Université). De plus, dans une autre copie du même catalogue (n° 2 258) les deux *Index* en question sont précédés d'une note de l'abbé Francesconi : « *dati alla R. biblioteca di*

Il résulte d'une double comparaison entre le catalogue de la collection de Padoue d'une part, et les listes précitées de l'autre :

1° Que cette collection renferme un certain nombre d'ouvrages cités par Tomasini et absents de la bibliothèque Saint-Marc, à savoir :

De compositione cœli;

De augmento (que nous assimilons au De auctione de Tomasini);

De intellectu possibili et de intellectu agente;

In duos libros de ortu et interitu;

2° Qu'elle renferme aussi d'autres traités qui manquent à la fois au catalogue de Tomasini et à celui de Saint-Marc :

An cœlum sit compositum ex materia et forma;

An ultima sphæra sit in loco;

De primo motore;

Epitome metaphysices;

Deus est principium et finis;

Symbola platonica;

Placita academica;

De controversiis inter philosophos et medicos;

Padova. » Si l'on s'en rapporte à cette indication, il faut donc admettre qu'en 1817, époque de la répartition des manuscrits réunis à Sainte-Anne, sont entrés dans la bibliothèque de Padoue 16 volumes des manuscrits de Cremonini provenant du monastère de Saint-Georges et 2 provenant du couvent des Agostiniens : 8 d'entre eux sont donnés comme in-folio, 2 in-quarto, et 6 sont cités sans désignation de format. Mais la bibliothèque de Padoue ne possède plus aujourd'hui que 14 volumes de ces manuscrits, dont 1 in-folio et 13 in-quarto. Si la note de Francesconi n'est pas inexacte, il faut en conclure que la bibliothèque de Padoue possédait au plus 11, et au moins 5 manuscrits in-4°, avant la répartition, et qu'elle en a perdu 7 in-folio depuis ce temps. Le codex 1011 est le seul dont on puisse affirmer avec certitude qu'il se trouvait à la bibliothèque avant 1817, parce qu'on y trouve l'empreinte du sceau en usage dans cette même bibliothèque à l'époque de la République démocratique de 1797. Quatre volumes appartenaient certainement à la bibliothèque Sainte-Justine de Padoue (codd. 1800,2075,2079,2144); les autres proviennent vraisemblablement des P. Agostiniens ou des Eremitani.

Dialectica introductio;
Super librum Peri-hermeneias, sive de interpretatione;
Super libros Priorum analeticorum (sic);
Super libros Posteriorum.

La collection de Padoue comprend en outre une grande partie des traités conservés à Saint-Marc, et sous une forme bien plus accessible [1]. On peut donc affirmer que la connaissance de cette nouvelle source change entièrement les conditions de l'étude qu'on peut faire de l'œuvre de Cremonini. Elle y fait entrer seize ouvrages inconnus, dont douze n'ont jamais même été cités.

Il ne paraît pas que cette importante collection ait été jusqu'ici exploitée ni inventoriée. Le catalogue manuscrit qu'on y trouve omet l'indication de plusieurs traités de la plus haute importance, qu'il confond avec d'autres ou dont il défigure les titres. Nous en donnons, à l'Appendice de ce travail, une analyse et une description très détaillées.

Enfin la Bibliothèque nationale de Paris possède six volumes [2], reliés aux armes du cardinal de Richelieu et contenant des rédactions d'élèves réunies en forme de traités. Quatre de ces traités nous sont déjà connus [3]. Les deux autres portent les nos 16138 et 16626.

1. Les manuscrits qui se trouvent à la Marcienne et qui manquent à Padoue sont ceux-ci : *De cœlo; Quæstiones in octo physicorum; De maximo et minimo; De motu projectorum; De formis elementorum; De mixtione et auctione* (traités qui, à part le *De cœlo* et le *De formis elementorum* imprimés d'ailleurs, ne sont que des fragments d'une physique, auxquels peut suppléer le commentaire général *De physico auditu* que possède Padoue); *In primum caput lib. I de partibus animalium; Expositio super libros II de generatione* (à Padoue se trouve seulement la *Paraphrasis de generatione*); *Comm. in lib. III de Anima; De sensu et sensibili; De somno et vigilia; De somniis; De divinatione per somnium.*

2. Codd. 16138, 16626, 16627, 16636, 16637, 16638 (fonds latin).

3. Tractatus de anima.
In octo libros physicorum Aristotelis quæstiones. (Per me scripta P. de Aug. Coriolan.)
In librum Aristotelis primum de generatione et corruptione. (Même main que le précédent.)
In libros de generatione et corruptione. (Même ouvrage, même main.)

Le premier contient trente et une leçons sur la philosophie naturelle; c'est un commentaire inachevé sur la physique, avec une digression sur le « Primum cognitum[1] ».

Le second est un recueil de quatre traités de logique dont voici l'indication sommaire :

Introductio ad logicam ;

Quæstiones proœmiales ad logicam ;

Quæstiones in proœmio, cum commentariis Porphyrii ;

Commentarii et quæstiones in Aristotelis prædicamenta[2].

Il est naturel de songer aussitôt à un classement chronologique de tous les manuscrits de Cremonini, d'après ces nouveaux documents. Mais les renseignements qu'on peut recueillir à cet égard sont trop peu nombreux pour permettre de conduire à bien ce travail.

Parmi les manuscrits de Venise, deux seulement portent leur date :

De cœli efficientia (1628)[3] ;

De communi motu animalium (1628).

Trois manuscrits de Padoue sont dans le même cas :

De Intelligentiis (1598);

De physico auditu (1600);

Meteorologica (1616).

Enfin le n° 16638 de la Bibliothèqne nationale porte la date 1609 ;

Le n° 16627, la date 1610 ;

Les n°s 16636 et 16637, la date 1615 et 1616.

Cela ne saurait suffire à édifier un système complet sur

1. Cod. in-folio 16138, Ms. du XVII° siècle, 165 feuillets. Deux écritures différentes, de copiste, avec corrections intelligentes.

2. Vol. in-8°, n° 16626; 423 feuillets de la même main, avec index en tête.

3. Nous trouvons là un argument de plus pour nier la publication de ces commentaires; Cremonini n'eût point choisi ce sujet de cours, s'il eût publié déjà ses leçons sur la matière.

les dates relatives des différents cours. D'ailleurs, avec Cremonini, un tel classement n'est point absolument nécessaire, car on n'observe aucun progrès marqué dans sa pensée, depuis les ouvrages qui parurent en 1596 jusqu'aux manuscrits de 1628.

Il paraît préférable de s'en tenir ici à une simple nomenclature ; c'est plutôt dans l'étude théorique qu'on pourra tenter d'établir une sorte de hiérarchie entre les diverses parties de sa doctrine. L'hypothèse alors sera permise, et même obligée, tandis qu'elle semble toujours déplacée parmi les renseignements positifs dont se compose une étude bibliographique.

LIVRE II

L'ÉCOLE DE PADOUE AVANT CREMONINI

CHAPITRE PREMIER

LES COMMENCEMENTS DE L'ÉCOLE. — PREMIÈRE PÉRIODE. LE XIVᵉ SIÈCLE. — LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

Le XIIIᵉ siècle avait mérité d'être appelé le siècle de la « première Renaissance italienne »[1]. L'activité surexcitée de l'esprit s'y était exprimée sous toutes les formes, mouvement politique, mouvement religieux, mouvement intellectuel. Sous l'impulsion énergique de Frédéric II, autant que par la libre initiative des cités affranchies, des universités s'étaient partout fondées. De nouveaux textes apportés d'Orient, de nouvelles traductions libéralement répandues[2] avaient étendu le domaine de la pensée. Saint François d'Assise et saint Dominique venaient d'élever et d'épurer le culte ; Giotto et Dante, de créer un art et une poésie ; saint Thomas, d'achever l'édifice de la métaphysique spiritualiste.

1. Voy. « Il primo Rinascimento italianò », par le prof. Guerzoni, professeur à l'Université de Padoue (Padoue, Drucker et Tedeschi, 1878).

2. Voy. Jourdain : traductions latines d'Aristote, p. 130. Voir aussi la circulaire que Frédéric II adresse aux Universités d'Italie en leur envoyant un recueil de traductions latines d'Aristote exécutées sur son ordre par Michel Scot. Voir le recueil de Pierre des Vignes, etc.

L'Italie pourtant n'avait pas encore su trouver une forme de spéculation qui lui fût propre, une philosophie nationale où s'exprimât spécialement son génie. La scolastique était restée française d'origine et allemande d'inspiration. Saint Thomas, comme on l'a dit, appartient en réalité à l'Université de Paris; il ne fait que continuer un mouvement de doctrine auquel l'Italie est jusqu'alors restée étrangère, et formuler les résultats d'une méthode qu'il n'a point lui-même inaugurée. Les problèmes qu'il étudie, nos écoles les ont déjà posés et discutés; il les résout sans doute dans un sens et dans un esprit nouveaux, mais qui lui sont personnels et ne sauraient à aucun titre passer pour une création spontanée du génie de son pays.

Sa mort coïncide au contraire avec l'apparition d'une philosophie vraiment nationale, née des entrailles mêmes du peuple italien. Les tendances et la méthode en sont profondément différentes de celles que révèlent les ouvrages de saint Thomas; l'objet, le but, les moyens sont autres.

La nouvelle spéculation prend encore Aristote pour texte, mais recommence hardiment le travail d'interprétation que réclame l'œuvre du Maître, presque sans connaître ce qui a été fait sur ce point avant elle.

C'est alors vraiment que s'ouvre l'histoire de la philosophie italienne, avec la fondation de l'Université de Padoue. Le grand docteur scolastique n'est point pour cela exclu de cette histoire. Le nombre des formes que peut prendre le problème philosophique est limité; l'esprit, après une évolution plus ou moins longue, revient toujours au point de départ. C'est ce qui arrivera pour l'Italie. Au XVI[e] siècle, en plein épanouissement de la libre spéculation, on s'apercevra qu'on agite la même question et presque dans les mêmes termes que saint Thomas, et ce sera la doctrine

de saint Thomas que Pomponace et Cremonini prendront le plus souvent pour centre de discussion.

Mais l'école padouane, à ses débuts, n'en est pas moins toute spontanée et, pour ainsi dire, autochthone. Elle ne songe point à continuer une tradition; elle cherche à fonder une philosophie indépendante, une libre science des choses et de l'esprit, qui manque encore à l'Italie et qu'elle va lui donner.

Nous ne dirons ici qu'un mot de l'origine très contestée de l'Université de Padoue. Qu'elle remonte à l'évêque Gerardo Pomelli da Marussica, comme le veut Salomoni, ou au décret de Frédéric II, qui aurait, en 1225, transféré dans cette ville l'école déjà florissante de Bologne, il est certain que, dès l'an 1260, l'Université a un semblant de constitution, avec deux recteurs, dont un pour le droit, l'autre pour la *Section des arts*, qui comprend la physique, la science naturelle, la logique, la grammaire et la rhétorique. Peu à peu, l'organisation se confirme et s'étend, tant par les approbations des pontifes que par le concours de la cité. L'affluence des étudiants étrangers devient telle qu'en quelques années on voit presque toutes les nations européennes représentées au rectorat : en 1267, le recteur est un certain Jean l'Allemand, auquel succède Aymon de Genève; en 1271, c'est Nicolas le Polonais, archidiacre de Cracovie, puis Filippo de Speciali, de Verone, etc.

La domination des princes de Carrarre donne un nouvel éclat aux études libérales : on fonde une chaire de médecine : on envoie à Paris douze jeunes gens pour y apprendre la médecine et la philosophie, et tous s'acquittent avec succès de leur mission : « debita tempora studiorum emensi probi clarique evadunt » [1]; on fonde des collèges pour

1. P. Vergerius, *Vitæ Carrariensium*. Voy. Muratori, *Script. rer. italic.*, t. XVI, p. 168.

les étudiants pauvres; en 1299, on est obligé de séparer l'école des légistes d'avec celle des artistes.

Tout à coup, à la suite d'une surprise, Padoue tombe aux mains des Vénitiens, et une vie nouvelle s'ouvre pour son Université.

Cette première période est la moins connue, mais non pas la moins intéressante de l'Ecole padouane. Nous avons esquissé ailleurs [1] les principaux traits de la constitution qui la régissait alors. Rappelons seulement que les *arts* comprenaient trois grands ordres de sciences :

1° Les *sciences divines :* théologie, Saintes Ecritures, métaphysique;

2° Les *sciences naturelles :* astronomie et astrologie, physique, médecine, chirurgie, anatomie, philosophie naturelle; dans cette dernière rentrait la *science de l'âme*, comprenant logique, rhétorique et grammaire;

3° Les *sciences mathématiques*, dont le détail est indifférent ici.

La *science des mœurs* était du domaine du *droit*, non des *arts*, et comprenait l'éthique, la politique et l'économie.

Il est juste d'ajouter que toutes ces sciences, la théologie entre autres, n'étaient pas encore au xive siècle l'objet d'une étude spéciale; mais au moins les distinguait-on ainsi; il ne paraît pas que l'idée ni le nom de *trivium* et de *quadrivium* ait jamais pénétré à Padoue.

Les chaires des professeurs furent d'abord au nombre de douze, puis de vingt, de vingt-cinq, de trente; enfin, sous le rectorat de Ludovicus de Lambertaciis, on décida que le nombre en serait désormais illimité.

En dehors des cours réguliers, maîtres et étudiants tenaient encore des conférences où se discutaient les

1. Mémoire sur la philosophie de l'Ecole de Padoue, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, en préparation.

questions livrées à la controverse. « Nul ne parvenait aux grades scolastiques s'il n'avait soutenu en public au moins une partie des thèses qui rentraient dans sa faculté [1]. » Il y avait un règlement complet sur l'ordre, le lieu, le temps de ces disputes, sur les ruses licites des questionnants et des répondants, sur les tromperies, les désordres, les expulsions auxquelles elles pouvaient donner lieu.

La tutelle de l'Université appartenait à l'évêque ; mais, après l'institution des recteurs, ces magistrats eurent réellement la haute main sur les études. Au temps de la liberté, ils s'abouchaient avec le conseil des Anciens, qui désignait, chaque année, une espèce de comité de surveillance composé originairement de quatre personnes, d'où il prit le nom de *quarteria*. Cette organisation persista sous le principat des Carrare et ne disparut qu'avec l'indépendance de Padoue, en 1405. Le Sénat vénitien allait y substituer la fermeté d'une autorité centralisée qui devait assurer à l'Université deux siècles de grandeur et d'éclat.

C'est donc vers la fin du XIIIe siècle que l'étude de la *philosophie* commença à s'établir d'une façon régulière à Padoue. Ce mot était pris alors dans deux sens très différents : tantôt il désignait la logique, tantôt l'étude raisonnée de la nature ; mais, pour les Padouans, la véritable philosophie, celle qui n'avait pas besoin de définition ni d'épithète explicative, fut toujours la philosophie naturelle. A l'inverse des partisans de la scolastique thomiste ou scotiste, pour qui le plus haut objet du savoir était l'absolu, sous une forme ou sous une autre, nos premiers philosophes fixèrent leurs recherches sur les réalités premières qui relèvent de l'expérience. Ce fut leur originalité, et c'est leur gloire. C'est par là que leurs conceptions méritent d'être rap-

1. Facciolati, *Syntagma*, p. 65.

prochées des créations de l'esprit nouveau, et que leur philosophie sert pour ainsi dire de transition entre le moyen âge proprement dit et les temps modernes.

Ce trait de caractère a échappé à Hegel et, après lui, à M. Fiorentino, qui fait hardiment commencer la renaissance à Telesio, rejetant tout le reste dans le dédain d'une formule : « transcendance de la finalité, négation du concret. » L'Ecole de Padoue, au contraire, loin de s'enfermer dans ce transcendantalisme enfantin, qui n'a pas même été celui d'Albert le Grand, de saint Thomas et de Duns Scot, n'a accordé que fort tard une place normale et distincte à la métaphysique, et n'a jamais vu dans l'étude de la logique qu'une préparation à l'étude de la nature.

On peut diviser en deux groupes les sciences, vraies ou prétendues, qui se présentent alors comme constituant le Système de la Nature :

1° La *médecine*, à laquelle se rattachent toutes les études d'histoire naturelle;

2° L'*astrologie* et les sciences occultes.

A ces deux groupes correspondent deux branches de la philosophie proprement dite :

1° La *physique*, ou science des éléments et principes naturels, de leurs propriétés et de leurs combinaisons;

2° La *cosmologie*, ou science de l'univers, des corps célestes, de leurs mouvements et de leurs rapports soit avec l'Intelligence divine, soit avec le monde sublunaire.

La première est en quelque sorte la philosophie de la médecine, et la seconde, la philosophie de l'astrologie.

C'est dans ce cycle purement naturaliste que se meut la spéculation pendant la première période de l'Ecole padouane, celle qui s'étend jusqu'à la conquête vénitienne. Nous indiquerons rapidement les professeurs qui se sont illustrés dans l'un et l'autre de ces deux ordres de science.

Les deux premiers physiciens dont l'Ecole ait gardé le souvenir sont maître Zamboninus, qui avait étudié la médecine à Paris, et maître Roncalitrius, qui commentait Aristote et Galien; mais le plus célèbre de tous, qui domine vraiment cette période, est Pietro d'Abano, dont la vie et les œuvres mériteraient une étude spéciale. Etudiant, puis professeur à Constantinople, à Paris et enfin à Padoue, Pietro d'Abano peut être considéré comme le fondateur de l'Ecole naturaliste en Italie. Génie hardi et singulier, il fut en butte à mille persécutions et, à peine mort, entra dans la légende. L'imagination populaire transforma ce savant médecin, ce subtil astrologue, en un magicien puissant, uni par un pacte de sang aux puissances infernales. Un prodigieux hasard le fit se rencontrer et se lier à Padoue avec Dante, exilé, et Giotto, alors au début de sa carrière, et on aimerait à retrouver la trace de son influence dans les étranges fresques que le peintre florentin a jetées sur les murs de l'Arena, aussi bien que dans les rêves d'outre-monde, qui ont fait l'immortelle gloire du poète.

L'ouvrage le plus répandu de Pietro d'Abano est son *Conciliator differentiarum inter philosophos et medicos*, qui a eu plus de vingt éditions et qui est devenu comme le bréviaire de la scolastique padouane. C'est à Pietro d'Abano qu'on doit l'introduction d'Averroès en Italie, et de lui que date l'incroyable fortune du Commentaire arabe à Padoue.

L'étude du Système de la nature d'après Cremonini nous ramènera à la philosophie du Conciliateur, qui est restée comme la base de la doctrine padouane.

Il suffira de citer, parmi les physiciens célèbres de cette période, Mondino de Friuli, les Santa-Soffia, les Dondi, Jacopo di Forli, Blasio di Parma, Petrus de Mantua, etc., qui tous ont rendu quelque service à la nouvelle spéculation, mais dont aucun ne mérite une attention spéciale.

En face de l'École de médecine et de physique naturelle se tenait l'École d'astrologie ou plutôt de cosmologie, car c'est bien une science philosophique et sérieuse qui se cache sous ce nom aujourd'hui ridicule. L'astrologie était fort ancienne à Padoue : la chronique de Rolandinus, qui date de 1262, cite la « géomancie » comme étant déjà l'objet d'un enseignement régulier à cette époque.

Une phrase des statuts de l'Université [1] proclame l'astrologue « le personnage le plus nécessaire de l'École. » Et pourtant, des astrologues de profession, deux seulement ont laissé un souvenir : Guglielmo de Montorso, et Cecco d'Ascoli, qui fut accusé d'hérésie et brûlé vif sur la place de Florence. Le plus connu et le plus souvent édité de ses ouvrages [2] est l'*Acerba* (*Acervo delle cognizione umane*), poème indigeste, sans intérêt dogmatique.

Mais c'est aux philosophes d'alors, qui sans prendre le nom d'astrologues s'occupèrent tous d'astrologie, qu'il faut demander les principes et la théorie de cette science, dont l'application n'a plus d'intérêt pour nous : à Pietro d'Abano, à Jean de Jandun, à Urbano de Bologne, etc. C'est à eux aussi que nous reviendrons quand l'examen du système de Cremonini nous conduira à rechercher les principes de la cosmologie padouane.

En résumé, cette première période est occupée par la philosophie naturelle sous ses deux formes principales : étude du monde humain, étude du monde astral.

La première amène les Padouans à donner un substratum positif à la nature, en attribuant à l'idée de *matière* une réalité et une détermination qu'elle n'avait pas encore reçues.

1. « Astrologus, quem tanquam necessarissimum habere omnino volumus. » (Facciolati, *Syntagma*, p. 57.)
2. Dix-neuf fois jusqu'en 1546.

La seconde a pour résultat de poser en principe la connexion de toutes les parties de l'univers par la réciprocité d'action et de réaction, et, si l'on se place au point de vue humain, l'intervention nécessaire et suffisante des *astres* dans toutes les transformations de la matière terrestre.

Dans cette double conception, on reconnaît facilement l'influence des Arabes qui ont prêté à la philosophie padouane leurs théories de l'éternité de la matière et des Intelligences célestes.

On a pu dire, avec quelque apparence de raison, que l'histoire de cette philosophie, pendant la première période de son existence, n'est qu'un chapitre de l'histoire de l'averroïsme; mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse lui refuser le caractère spontané que nous lui avons attribué plus haut, car on ne saurait nier l'originalité du mouvement d'où elle est sortie. Son long enfantement n'a été que l'élaboration de l'esprit national. Seulement elle a subi, à peine née, l'influence des doctrines orientales qui commençaient à se répandre en Italie, et qui l'ont déterminée à prendre une direction plus spéciale peut-être qu'elle ne l'eût fait. La vérité est que ses tendances premières se sont trouvées concorder avec les tendances de l'averroïsme, sans quoi elle ne se fût point mise à la remorque de ce système.

L'esprit padouan est, comme nous l'avons dit, ennemi des contemplations et des théories vides. Il s'attache aux recherches qui ont pour objet la réalité concrète, et, quand un écart de pensée l'entraîne dans les sciences occultes, à la poursuite d'un idéal chimérique, il cède encore au désir immodéré de deviner les lois obscures de l'univers et de pénétrer par force le mystère de cette nature qui se dérobe à lui. On comprend dès lors combien la philosophie arabe, tout imprégnée de science vraie ou fausse, dut le séduire,

et combien l'action qu'elle exerça sur la spéculation italienne était naturelle et légitime.

Les livres d'Averroès tombèrent au milieu d'une école naissante, inexpérimentée, en quête de sa voie, qui y trouva nettement formulés et subtilement discutés les problèmes que jusqu'alors elle avait en vain cherché à dégager. Elle se fit averroïste, sans bien s'en rendre compte, parce que c'était là un progrès réel dans la voie où elle marchait déjà.

Les Padouans d'ailleurs surent transformer les matériaux qu'ils empruntaient, et leur système est exempt de cette indécision et de cette obscurité latentes qui faisaient ressembler l'averroïsme tantôt à un matérialisme peu relevé, tantôt à un mysticisme platonicien ou plutôt alexandrin, où rien ne restait plus des données positives du péripatétisme. Un souffle de *naturalisme* anime toute leur œuvre ; non point qu'il faille entendre ce mot dans le sens exclusif et restrictif d'*immanence ;* la *transcendance* a aussi sa place dans la doctrine. Mais ces deux principes s'unissent et se concilient dans le tout harmonique et lié qui est la *Nature*. Les deux contraires ne tarderont pas du reste à se dissocier et à s'opposer, à mesure que la pensée se pénétrera mieux elle-même par l'analyse de son contenu.

La *philosophie de la nature*, au XVIe siècle, n'a guère que l'unité confuse et inconsciente du premier moment, comme dirait Hegel. Elle laisse inachevées la théorie du principe métaphysique de l'existence universelle, et la théorie du principe psychologique de l'existence individuelle ; elle appelle une *philosophie de l'absolu* et une *philosophie de l'âme :* ce sera la tâche des deux siècles qui vont suivre.

CHAPITRE II

DEUXIÈME PÉRIODE. — LE XV[e] SIÈCLE. LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE.

Le 17 novembre 1405, les troupes de la Sérénissime République ayant pénétré par surprise dans Padoue assiégée, la ville fut prise, les princes de Carrare étranglés par ordre du Sénat, et l'État padouan annexé au territoire vénitien.

Le gouvernement des doges était trop intelligent pour méconnaître l'importance d'une université comme celle de Padoue, même au point de vue de l'influence politique qu'elle assurait à l'Etat dont elle dépendait. Des patriotes à courte vue voulaient le transfert de l'Ecole à Venise; le Sénat sentit qu'elle perdrait ainsi le prestige de son antiquité et l'autorité de sa tradition, et il maintint la vieille résidence.

Le « Collegio dei Savi », sorte de conseil suprême qui entourait le doge, se déclara le protecteur de l'Université, qu'il reçut mission de pourvoir de professeurs. La République accepta la charge d'une partie des frais d'entretien, et promulgua ce fameux décret (rappelé si fort à propos par Cremonini), qui interdisait à ses sujets d'étudier dans une autre université que dans celle de Padoue, et au reste des écoles du territoire de donner d'autre enseignement que celui de la grammaire [1] : à Trévise, par exemple, où depuis de longues années existait une université, les cours furent fermés. On fonda de nouvelles chaires, on ouvrit des collèges pour les étudiants. Enfin on réforma sur plus d'un point l'ancienne constitution.

1. Le décret est dans Gradenigo. Voy. Facciolati, *Fasti gymn. Patav.*, p. 1.

Les professeurs ne furent plus nommés que pour une année; leur mandat resta renouvelable, mais dans le cas seulement où ils se seraient acquittés de leur tâche à la satisfaction générale. Leur élection avait été jusque-là, au moins en apparence, abandonnée aux étudiants; en 1445, il fut décrété que le corps professoral se recruterait désormais par cooptation, sous la condition de prêter serment devant le podestat de Venise et de recevoir l'investiture du Sénat lui-même. Peu à peu ce dernier se réserva la nomination aux postes les plus importants, et enfin, en 1560, la disposition de toutes les chaires.

Il en résulta que, malgré la commotion politique, le changement de régime intérieur, et la jalousie qu'inspirait Venise à tous ses voisins, l'Ecole ne cessa de prospérer. Elle obtint même, en 1449, du pape Eugène IV, une bulle qui confirma ses privilèges et les fit égaux à ceux dont jouissaient Paris, Oxford et Salamanque.

L'Ecole de Padoue, étant désormais la seule autorisée du territoire vénitien, se trouvait ainsi concentrer l'énergie spéculative de toute l'Italie du nord; le drapeau de Saint-Marc flottait depuis le pied des Alpes jusqu'à Ravenne et Rimini, depuis le Brenta jusqu'à Bergame et Brescia : toutes les villes, Feltre, Bellune, Vicence, Vérone, Trévise, etc., avaient dû renoncer à leurs universités et envoyer là leurs meilleurs maîtres et leurs meilleurs élèves. Aucun sacrifice n'était épargné pour maintenir l'état florissant de l'Ecole. La République était assez riche pour payer cette gloire pacifique, et se faisait un devoir de prélever pour la science un tribut sur les immenses bénéfices que lui rapportait le commerce.

Il faut citer également, comme une des causes principales de la transformation de l'esprit philosophique à Padoue durant le premier siècle de la nouvelle domination, la part

que prit Venise à la restauration des lettres antiques qui caractérise cette époque. A vrai dire, c'est assez tard que Padoue entra dans ce mouvement : pendant la première moitié du siècle, elle y resta à peu près étrangère; pendant la seconde, au contraire, l'affluence et la réputation des savants grecs auxquels la république donna asile, et par-dessus tout les services rendus par les éditeurs vénitiens, firent de Padoue et de Venise le théâtre d'une intéressante lutte entre le néo-platonisme et le néo-péripatétisme, qui doit au moins être mentionnée ici.

De là une division toute naturelle : au commencement du xv[e] siècle, alors que l'influence néo-helléniste ne se fait pas encore sentir, la *logique* occupe tous les esprits.

Vers la fin, après la prise de Constantinople, qui force tant de Grecs à chercher refuge en Italie, l'école assiste et préside à une renaissance *métaphysique*, qui prépare les recherches psychologiques du siècle suivant.

C'est du reste la marche que suit d'ordinaire la philosophie : toute spéculation commence par l'étude de la nature ; les objets qui nous entourent nous intéressent d'abord plus que nous-mêmes, et c'est à une cosmologie qu'aboutit la première recherche.

Mais l'esprit rencontre tant de difficultés dans ce travail qu'après avoir essayé de toutes les hypothèses plausibles, élevé et détruit autant de systèmes que sa fécondité le comporte, il retombe sur lui-même, fatigué de la recherche et enclin au scepticisme. Incapable pourtant de rester inactif, il s'efforce de découvrir les raisons de son impuissance, les causes permanentes ou accidentelles de ses erreurs multiples. Il veut savoir s'il peut atteindre au vrai, et par quelle voie. En un mot, il fait une sorte d'examen de conscience, une analyse réfléchie des lois intimes de sonsesence, qui, du jour où elle suit une méthode régu-

lière et classe systématiquement les résultats auxquels elle aboutit, s'appelle logique.

Ainsi fit la philosophie grecque, qui commença par les conceptions cosmogoniques de Thalès, d'Anaximandre, de Parménide, d'Empédocle et d'Anaxagore, et qui continua par la sophistique de Protagoras, de Gorgias et d'Hippias.

Dès la fin du xive siècle, les traités de logique pure apparaissent à Padoue : c'est d'abord l'*Organon* d'Aristote, négligé jusqu'alors dans l'Ecole; puis bientôt les œuvres de Rodulphus Strodus et de Guillaume Hentisberg arrivent d'Angleterre et décident de la direction que vont prendre les esprits. Ce ne seront plus désormais, pendant cinquante ans, que des jeux de dialectique, des artifices de sophistique, des études abstraites de raisonnements considérés, non dans leur application, comme des instruments de la pensée, mais en eux-mêmes, comme la fin suffisante de l'activité intellectuelle.

Le génie padouan, toujours attentif à la réalité positive, eût peut-être répugné à se lancer dans ces tournois de laborieuse frivolité; et, en effet, on ne voit pas qu'un seul des professeurs qui s'y distinguèrent fût originaire de Padoue. Mais il était incapable de résister à l'invasion étrangère : une chaire de sophistique fut établie à l'Université. Elle dura peu. Au xvie siècle, on n'en trouve plus trace.

Les principaux logiciens d'alors sont Blaise de Parme, écrivain obscur et subtil, qui obtint si peu de succès dans l'Université qu'on l'en chassa; Paul de Venise, le plus célèbre de tous, dont les œuvres restèrent classiques et servirent pendant deux cents ans de manuels de logique pour les étudiants. De son temps, la noblesse de Venise commence à se livrer avec ardeur aux études. Paul de Venise compte dans son auditoire Niccolo Canale, docteur ès arts, Barbone Morosini, docteur ès arts et ès lois, Lodovico Fos-

carini, Zaccaria Trevisano, Giovani Marino, Filippo Paruta, Ermolao Barbaro, qui deviendra patriarche d'Aquilée, etc., tous appartenant aux plus anciennes et aux plus puissantes familles de la République.

Logicien aussi est Paul de Pergola, qui enseigne à Venise, dans l'école établie par la Seigneurie pour permettre aux jeunes patriciens, qui ne veulent pas s'éloigner de la ville, de se préparer aux derniers grades que Padoue seule peut leur donner. Gaetano de Sienne est encore un des grands noms de l'école; puis viennent Jean de Casale, Jean de Arculis, Jean de Marliano, et une foule d'autres docteurs alors illustres, aujourd'hui oubliés.

Cette période est d'ailleurs plus riche de noms que de choses. Elle s'est absorbée dans le commentaire de deux ouvrages subtils, mais inutiles : les *Règles pour résoudre les sophismes* de Hentisberg et *Les conséquences* de Strodus. Entre les mains des docteurs du xve siècle, l'*Organon* d'Aristote, si profondément imprégné de métaphysique, a perdu toute sa substance et sa vie. Non seulement ils n'ont su découvrir aucun des grands problèmes généraux qu'il soulève; mais dans la discussion des problèmes les plus spéciaux, les plus divisés et les plus accessibles, ils ont fait preuve de l'esprit le plus sec et le plus étroit. Leur logique est un manuel qui pourrait être distribué par demandes et réponses, et qui ressemble à la logique d'Aristote, comme le catéchisme ressemble à la *Somme* de saint Thomas. Le caractère en est presque exclusivement pédagogique.

Le type du genre est le *Compendium* de Paul de Pergola, recueil de sept traités uniquement composés de tableaux et de divisions, sans une phrase faite. L'idéal en est l'*Ars magna* de Raymond Lulle, que les Padouans d'ailleurs ne paraissent pas avoir connu.

On comprend par là les efforts que firent Laurent Valla et Vivès pour tirer la science de cette « stupeur logique » qui, nulle part peut-être, n'était aussi profonde qu'à Padoue.

Et pourtant, à y regarder de près, cette période ne fut point inutile. Ce fut en somme un retour involontaire à la considération des lois éternelles de la pensée, et, si les philosophes d'alors n'en comprirent pas toute la profondeur, au moins leur en resta-t-il une sorte d'*habitude*, d'*attitude* prise, qui régla leur intelligence. M. Darwin dit [1] que, lorsqu'on veut amener un enfant à tel ou tel sentiment déterminé, il est très important de tâcher à disposer d'abord les traits de sa physionomie selon l'expression que leur donnera le sentiment cherché; quelquefois, cela suffit pour que le sentiment vienne de lui-même, sans l'intervention d'aucune cause intérieure. On peut dire que la logique mécanique de la première partie du xve siècle a rendu à l'esprit padouan un service analogue. L'Ecole y apprit au moins les termes de la métaphysique qu'elle ignorait et les formes du raisonnement qu'elle n'avait jamais étudiées. Quand la période suivante lui apportera une métaphysique, elle saura mieux la comprendre et la discuter.

Logiquement même, par une loi presque invariable du développement de l'esprit, la philosophie d'alors devait être naturellement amenée à rechercher si les catégories du savoir répondent aux catégories de l'être, si les lois qui apparaissent comme constitutives de la pensée ne sont pas les reflets des principes constitutifs de toute existence. Les termes d'« absolu », de « nécessaire », d' « infini », sans cesse présents dans les discussions de logique transcendante, ne désignent-ils que des concepts subjectifs dont la

1. *Les expressions et les émotions.*

valeur est nulle en dehors de l'entendement? ou expriment-ils, sous différents rapports, le résultat de l'appréhension d'une réalité suprême par l'intellect, comme les idées sensibles sont le résultat de l'appréhension de la réalité corporelle par les sens?

Cette question ne pouvait pas ne pas surgir un jour de l'étude réfléchie de l'*Organon*, pour se poser aux logiciens de Padoue et modifier la direction de leurs recherches dans le sens de la spéculation métaphysique.

Ce ne fut pourtant pas tout spontanément que s'accomplit cette évolution de pensée. Une cause extérieure, nous l'avons dit, y contribua plus puissamment que ces raisons intrinsèques. La seconde partie du xve siècle est marquée par l'invasion de l'Hellénisme en Italie et par la rénovation littéraire qui en fut la conséquence; c'est à cette circonstance plus qu'à toute autre que l'Ecole padouane dut de sortir de l'ornière logique où Paul de Venise et ses pareils l'avaient embourbée.

M. Firmin Didot, dans un livre que tout le monde connaît, a mis en pleine lumière la part que prit Venise à cette renaissance. Florence avait eu la première académie et la première chaire de littérature grecque; mais c'est à Venise que furent imprimés les premiers textes. Padoue ne resta point non plus étrangère à cette reprise des études d'antiquité classique, et, si Chrysolore n'enseigna point dans l'Université, au moins eut-il pour élèves Leonardo Aretino, Francesco Filelfo, Guarini, Poggio, Leonardo Giustiniani, Pietro Paolo Vergerio, qui presque tous y ont étudié ou professé.

La connaissance du grec ne s'y était d'ailleurs jamais perdue : Pietro d'Abano, nous l'avons vu, avait d'abord occupé une chaire à Constantinople; la famille Santa-Soffia, originaire de cette ville, n'avait certainement point oublié l'idiome maternel. A la fin du xve siècle, la langue grecque

était assez répandue pour que deux patriciens de haut rang pussent haranguer l'empereur Paléologue, hôte de la république; Victorino de Feltre et Jean Argyropoulo tenaient école à Padoue; chez ce dernier étudiaient ensemble un jeune noble, Tommaso Parentucello, depuis pape sous le nom de Nicolas V, et l'infortuné Palla Strozzi, banni de Florence, qui venait demander à l'étude une consolation à ses malheurs.

En 1463, la Seigneurie de Venise se décide à instituer une chaire de grec à l'Université et y appelle l'Athénien Démétrius Chalcondyle, disciple de Théodore Gaza, qui se borne encore à enseigner la grammaire. Leonicus Tomæus et Marcus Musurus, qui lui succèdent, font pénétrer leurs auditeurs plus avant dans l'intelligence du génie grec : le premier explique Platon, Aristote et Proclus ; le second entre dans la maison d'Alde Manuce et travaille à la publication d'Aristophane, des Epistolographes, de l'*Etymologium magnum*, des Rhéteurs grecs, de Platon, d'Alexandre d'Aphrodise, etc.

Il n'en professe pas moins à Padoue, avec un tel succès qu'Erasme veut l'entendre et trouve près de lui, sur les bancs, le vieux Raffaele Reggio, infirme et sexagénaire, qui ne manqua jamais, jusqu'aux derniers jours de sa vie, d'assister au cours du maître, à sept heures, même en plein hiver.

A Venise, dans la petite maison d'Alde, à Sant' Agostino, se réunit « l'Accademia Aldina » dont Musurus est le chef, et où l'on ne parle que grec. Là se réunissent Andrea Navagero, bibliothécaire et historiographe de la République; Daniele Renieri, procurateur de Saint-Marc; Leonardo Sanudo, auteur de cette précieuse chronique qui est un des trésors de la bibliothèque Saint-Marc; Angelo Gabrielli, le compagnon de Bembo à l'école de Lascari. Erasme y représente le nord; Apostolius, Jean Gregoropulo et Musurus lui-même repré-

sentent la Grèce, dont le génie plane sur toute l'assemblée. A Musurus succède Amaseo. On compte encore bien d'autres hellénistes à Padoue : Marino Becichemo, Bernardino Donati, Lazzaro Bonamico, Faseolo, Rodigino, Sigonio et Robortello, tous littérateurs plutôt que philosophes, mais qui ont rendu d'immenses services à la philosophie en lui fournissant des textes corrects, en brisant le cercle étroit des traditions scolastiques par l'introduction de cette culture plus large et plus féconde qu'on appelle l'*humanisme*.

Padoue, on le voit, a sa part dans l'œuvre rénovatrice ; mais il convient d'ajouter que c'est en dehors de l'Université que se produisit le réveil de l'esprit métaphysique amené par l'invasion de l'hellénisme et signalé par la lutte du platonisme renaissant contre le péripatétisme vieilli.

Les trois principaux auteurs de cette querelle, qui remplit toute la deuxième partie du xve siècle, Gémiste Plethon, Georges de Trébizonde et Bessarion, ont tous entretenu des relations avec Venise et Padoue; mais aucun d'eux n'appartient proprement à notre Université. L'influence qu'ils ont exercée sur la direction intellectuelle de l'Ecole padouane est pourtant assez marquée et assez profonde pour que nous n'hésitions pas à les rattacher à son histoire. On connaît d'ailleurs les principaux incidents de cette lutte, qui n'eut pas, à Padoue, un autre caractère qu'ailleurs; trop souvent les préjugés et les questions de personnes y prirent le pas sur l'intérêt des doctrines. « On se tromperait singulièrement, dit Buhle [1], si l'on croyait que l'émigration des Grecs en Italie, leur influence littéraire et surtout leurs leçons réintégrèrent le platonisme et l'aristotélisme dans leur pureté. Ces savants ne firent que rétablir la possibilité

1. Buhle, *Phil. de la Renaissance*, ch. IV, p. 103.

d'y revenir, en apportant les ouvrages originaux et la langue; mais la philosophie proprement dite qu'ils apportaient était un syncrétisme bizarre... plus propre à égarer les esprits qu'à les éclairer. » Rien de plus vrai que ce jugement : outre que parmi ces Grecs émigrés il ne se trouva pas un seul philosophe de profession qui sût appliquer aux textes renouvelés une méthode nouvelle, pas un seul qui pût faire profiter l'Occident du résultat, quel qu'il fût, des études métaphysiques dont Constantinople n'avait jamais cessé d'être le centre, on peut affirmer encore que le premier résultat de l'invasion de l'hellénisme en Italie fut de troubler toutes les intelligences par la diffusion des idées vagues ou fausses qu'introduisaient ces littérateurs, dont la parole passait pour oracle.

Il y avait longtemps déjà que la profonde et sage doctrine d'Aristote était délaissée à Byzance; on n'avait gardé de son système que les parties extérieures et, pour ainsi dire, accessoires, qui pouvaient se concilier avec le platonisme. Ce dernier du reste n'avait pas été plus épargné que le péripatétisme : il avait dégénéré en un mysticisme fanatique où les plus étranges conceptions de la théologie byzantine avaient trouvé place.

Les vieux Padouans, travaillant sur d'imparfaites traductions ou sur les gloses des commentateurs arabes, avaient eu, dans leur ignorance, une intuition bien plus profonde et plus juste des problèmes soulevés par la philosophie grecque.

L'humanisme pourtant servit les intérêts de la science, par une voie indirecte, en forçant la scolastique à s'ouvrir et à étendre son domaine.

Nous avons vu quel était le programme de l'enseignement padouan au XIVe siècle; nous pourrons mesurer le

chemin parcouru, en plaçant en regard le détail des chaires de l'Université au début du xvi[e] siècle[1] :

Théologie thomiste (*in via S. Thomæ*), enseignement réservé aux religieux dominicains ; on y commentait les sentences de Pierre Lombard;

Théologie scotiste (*in via Scoti*), même texte; réservée aux Franciscains;

Métaphysique thomiste ;

Métaphysique scotiste;

Cours de sainte Écriture ;

Cours d'histoire ecclésiastique ;

Philosophie ordinaire : deux chaires (*primo loco*, *secundo loco*) ;

Philosophie extraordinaire : trois chaires.

Dans ces cinq dernières chaires étaient commentés le premier, le second et le huitième livre de la *Physique* d'Aristote, les deux livres du *De generatione et corruptione,* les trois livres du *De anima*, et les quatre livres du *De cœlo et mundo.*

On trouve en outre :

Trois chaires de logique ;

Deux de sophistique ;

Une chaire spéciale pour les *Parva Naturalia ;*

Une chaire de philosophie morale ;

Une d'astronomie et de mathématiques ;

Une pour le *Traité des météores ;*

Une pour la géométrie ;

Une pour la nautique ;

Enfin cinq chaires de médecine pratique, ordinaire et extraordinaire;

Cinq de médecine théorique, ordinaire et extraordinaire;

1. Il s'agit, bien entendu, de la faculté des *Arts* seulement. Cette liste est extraite des *rotuli,* ou programmes, qui se trouvent encore aujourd'hui dans les archives de l'Université; elle correspond à l'année 1496.

Deux pour le *Canon* d'Avicenne ;
Une de chirurgie ;
Une d'anatomie.

On voit combien les études abstraites de logique, de métaphysique et de théorie pure s'étaient développées pendant les cent ans qui avaient suivi la conquête vénitienne.

Les chaires de métaphysique avaient été instituées en 1442, et celle de théologie en 1463. Les titulaires en furent nombreux et célèbres de leur temps : on ne peut guère citer aujourd'hui que Antonio Tubetta, Pietro Trapolino, Roccabonella et Thomas Cajetanus de Vio, qui mériterait à lui seul une étude particulière. Encore attirent-ils l'attention de l'historien moins comme penseurs originaux que comme précurseurs de l'époque suivante.

Il en est de même des professeurs de philosophie morale dont Philelphe est resté le type le plus brillant et le plus célèbre ; ce ne furent guère que des humanistes sans doctrine.

Et pourtant cette période, au point de vue même de la doctrine, n'aura pas été inutile à la philosophie padouane. Il y a des fautes qu'il faut avoir commises pour être assuré de marcher droit ensuite. Le vide même de ces disputes logiques et métaphysiques ramènera bientôt nos philosophes à un objet plus proche que la *nature*, moins fuyant que l'*absolu*, à l'*âme*, à côté de laquelle ils ont jusqu'à présent passé sans l'apercevoir. La métaphysique même a montré que la clef des plus grands problèmes, création, universaux, individualité, raison, était là. L'hellénisme, en élargissant le domaine philosophique qu'Aristote avait rempli jusqu'alors, et en fournissant aux esprits un terme de comparaison, permet d'entrevoir que le Péripatétisme repose tout entier sur la théorie de la substance, laquelle n'est, au fond, que la théorie de l'âme.

Thomas de Vio et Trapolino commencent déjà à attribuer une importance particulière au *De anima*. Pomponace, mis en possession du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, va pouvoir interpréter Aristote dans un sens plus profond et plus original qu'aucun de ceux qui l'ont précédé.

Une nouvelle période s'annonce qui renouera la tradition de l'esprit padouan, non avec sa devancière immédiate, laquelle n'a su faire qu'une sorte d'excursion en dehors du monde des réalités, mais avec la première, dont elle partage les tendances positives et le besoin d'indépendance.

CHAPITRE III

TROISIÈME PÉRIODE. — LE XVI[e] SIÈCLE. PHILOSOPHIE DE L'AME.

Le XVI[e] siècle rendit la philosophie padouane à son véritable génie. Le principal représentant de cette période, en qui l'Ecole sembla s'incarner alors, Pomponace, reprit en main le problème déjà traité par Pietro d'Abano, celui de l'origine et de l'essence de la vie : seulement, au lieu d'en chercher la solution dans l'étude de la nature, il la demanda à l'étude de l'âme elle-même, sur laquelle l'âge précédent avait eu au moins le mérite d'appeler l'attention.

On a singulièrement exagéré l'importance de cette espèce de conversion de l'esprit, et on a voulu y voir un effet particulier du mouvement général de rénovation intellectuelle qu'on appelle « Renaissance ». Quand on parle de Renaissance, c'est d'ordinaire le XVI[e] siècle qu'on a en vue. Aujourd'hui, quelques écrivains en Italie commencent à

protester contre ce qu'ils regardent comme un préjugé [1], et considèrent ce siècle comme une période d'épanouissement et de maturité, non d'initiative et de révolution. Si, en effet, nous analysons l'idée vague et quasi-mystique que recouvre le mot « Renaissance » [2], et si nous cherchons à la décomposer en plusieurs concepts clairs et précis, nous y trouverons l'indication d'un triple effort de régénération par l'art, la littérature et la pensée pure.

Dans le premier cas, l'expression, appliquée au XVIe siècle, est à grand'peine juste, car elle s'appliquerait plus exactement au XVe siècle, si l'on voulait vraiment surprendre, à son origine, l'essor de génie et de fécondité qui devait apporter plus tard à l'Italie Raphaël, Vinci et Michel-Ange.

Dans le second cas, même restriction, car c'est également au XVe siècle qu'il faut rapporter le progrès littéraire auquel l'hellénisme a donné lieu, et le XVIe ne fait guère que recueillir la moisson déjà semée et germée.

Enfin, dans le troisième cas, le mot *Renaissance* paraît tout à fait impropre à exprimer le sens de l'évolution qui fit sortir l'esprit philosophique des spéculations abstraites de logique et de métaphysique pour le conduire à l'étude féconde de l'âme. Il désigne plutôt une période aux limites vagues, dont la caractéristique est la restitution de l'antiquité, et, par là, une sorte d'agrandissement de l'horizon intellectuel, devenu manifeste surtout dans l'art et dans la littérature. Sans doute cette évolution doit s'étendre plus tard à la pensée pure, et elle prépare l'éclosion de l'*esprit moderne*, qui s'exprimera par une méthode et

1. Entre autres M. le professeur Guerzoni, de l'Université de Padoue, dans plusieurs discours et opuscules justement estimés.

2. Il n'y a pas très longtemps que ce mot est pris au sens absolu, depuis 1830 environ; auparavant, on disait « renaissance des lettres, des arts, etc. » Il en est de même du mot « progrès ».

une science nouvelles; mais, à la fin même du XVIe siècle, cette transformation est loin encore d'être achevée. Pomponace est un commentateur comme ses devanciers, d'un génie plus libre et plus original, mais aussi étroitement attaché à la pensée d'Aristote, aussi respectueux du texte ou du commentaire qu'il interprète. Sa doctrine nous semble aujourd'hui d'une singulière indépendance; mais la plupart des hardiesses qui nous frappent dans son œuvre se trouvent déjà dans celle de Pietro d'Abano. Ce n'est pas à la Renaissance qu'il en faut faire honneur, mais à la reprise de la tradition padouane, à une évolution naturelle et interne, pour ainsi dire, plutôt qu'à un souffle subit de science et de liberté. A vrai dire, Galilée lui-même n'a point apporté une nouvelle philosophie à l'Italie ; il s'est simplement détaché de l'ancienne. Il faut attendre jusqu'à Descartes et Bacon pour trouver, dans le monde de la pure pensée, la trace d'une sérieuse rénovation.

Il paraît d'autant plus nécessaire d'insister sur cette thèse qu'elle est contraire au système historique d'un des plus célèbres écrivains d'Italie, M. Fiorentino, auteur d'un remarquable ouvrage sur Pomponace. M. Fiorentino laisse facilement deviner ses préférences hégéliennes par la méthode toute rationnelle qu'il applique à l'histoire. Quel que soit le talent avec lequel l'auteur défende sa théorie, on ne peut s'empêcher d'admirer que les choses prennent toujours un tour aussi rigoureusement logique, et que les doctrines des différentes époques s'enchaînent, dans la réalité de l'histoire, aussi naturellement et aussi strictement que dans la table des matières d'un livre de philosophie. On s'étonne surtout qu'il soit si aisé de les résumer d'un trait. La scolastique, par exemple, comme le moyen âge, dont elle est l'expression spéculative, se trouve définie en quelques mots : « Elle cherche toute réalité dans un

autre monde, le genre et l'espèce en dehors de l'individu, la matière et la forme en dehors de leur union, l'intellect en dehors de l'âme, la perfection de la vertu en dehors de la vie, enfin Dieu en dehors de l'univers. La Renaissance, au contraire, fait tout rentrer dans le monde. La première est une période de *transcendance*, la seconde, une période d'*immanence*. »

Il est facile sans doute de trouver des faits et des exemples à l'appui de cette théorie, et M. Fiorentino n'y a pas manqué. Mais il est plus facile encore de montrer qu'elle est incomplète et partant erronée. Nous avons rapidement exposé que la première période de la philosophie italienne, dédaigneusement comprise par M. Fiorentino dans le moyen âge, ne saurait en aucune façon rentrer dans la formule indiquée, et que l'œuvre de Pietro d'Abano se trouve caractérisée tout à contre-sens par le mot de « transcendance ». — L'influence que le Conciliateur attribue aux êtres supra-terrestres sur les générations et les événements sublunaires est parfaitement conservée par Pomponace, lequel serait alors enfermé, lui aussi, dans le moyen âge, ce qui ruinerait la théorie de M. Fiorentino.

La Renaissance n'a d'ailleurs pas cette direction unique et uniforme que lui prête l'éminent historien de Pomponace. Tiraboschi la comparait à l'Océan, et, en réalité, elle a, comme l'Océan, ses courants, ses vents opposés, son calme et ses tempêtes [1]. Elle a fait beaucoup pour la libération et le progrès de l'esprit humain : elle a conduit les navires de l'Europe au delà du cap de Bonne-Espérance, découvert l'Amérique, inventé l'imprimerie, prêché èt accompli la Réforme; ses artistes ont rivalisé de chefs-

1. Voir à ce sujet une excellente critique de l'ouvrage de M. Fiorentino, présentée par M. Louis Ferri dans l'*Archivio storico italiano,* série III, t. XV.

d'œuvre avec la Grèce de Périclès; ses érudits ont rendu à l'Occident presque toute la littérature de l'antiquité.

Mais à ces traits combien ne pourrait-on pas en opposer d'autres qui seraient d'une tout autre signification !

Elle a achevé l'établissement du pouvoir absolu dans les grandes monarchies européennes, regardé avec indifférence la chute de Constantinople, commencé une terrible réaction contre la libre pensée, brûlé Giordano Bruno, et persécuté tous les philosophes indépendants. Comme toutes les époques de rénovation sociale, elle porte dans son sein le mouvement et la résistance, les tendances conservatrices et rétrogrades à côté de l'esprit de progrès et de révolution. Sans doute il sortira de ce chaos une méthode et une science, mais non aussi clairement ni aussi facilement que semble le croire M. Fiorentino. Si même nous voulons accorder un instant au critique que le caractère propre de cette période ait été de nier toute transcendance et d'admettre, par exemple, la possibilité du développement naturel depuis la matière brute jusqu'à l'esprit, au moins faudra-t-il reconnaître que cette conclusion n'a point prévalu après elle, et que la philosophie qui a suivi la Renaissance, celle de Descartes, de Leibniz, de Berkeley, a pris une direction précisément contraire à celle qu'indique M. Fiorentino. Il n'est donc pas juste de dire que c'est *en tant que* professant de certaines opinions que le XVI[e] siècle a préparé l'avènement de l'esprit moderne.

On rapporte d'ordinaire l'origine du mouvement qui produisit la Renaissance à l'influence prépondérante de l'hellénisme. Nous avons montré ce que cette théorie contient de vérité et d'erreur, en ce qui concerne particulièrement la restauration philosophique.

Un autre système plus original et plus profond est celui qu'a exposé le professeur du Bois-Reymond, dans un dis-

cours prononcé à Cologne[1] il y a quelques années. Le savant allemand incline à considérer l'introduction de la culture arabe en Occident comme la cause première de l'évolution qui a transformé l'esprit italien, non pas à un moment donné, mais d'une façon continue pendant plus de deux cents ans. Cette renaissance-là commence au temps de Frédéric II, et le XVIe siècle n'en est que l'achèvement. M. du Bois-Reymond donne de cette influence de l'esprit arabe une explication qui, pour être un peu subtile et cherchée, n'en est peut-être pas moins profonde.

Les anciens, dit-il, n'avaient pas réussi à constituer la science. A quoi les Arabes doivent-ils d'avoir été plus heureux? Peut-être à la croyance qui leur était commune avec les chrétiens, au monothéisme. « Le monothéisme, religion une, sévère, sans complaisance pour les autres dogmes, sans concession aux autres formes de la foi, le monothéisme, qui aspire à la vérité, prétend la posséder et la répandre, apparaît ainsi comme l'ancêtre lointain d'une science qui elle, de même, vise à l'unité, aspire au vrai, pour le connaître et en propager la notion... La foi qui a inspiré l'ascétisme du moyen âge verse de même au cœur de l'homme le désir du savoir, l'impatience de pénétrer le secret de la nature[2]. »

Cette théorie, on le voit, est précisément contraire à celle de M. Fiorentino, et, sans doute, la vérité n'est tout entière ni d'un côté ni de l'autre. Nous avons fait la part de l'influence

1. Mars 1877, publié par la *Deutsche Rundschau* (novembre 1877).
Je ne parle pas ici des causes sociales et politiques qu'indiquent Brucker, Buhle, Burkhardt, etc., telles que la naissance de la bourgeoisie, l'abaissement du clergé et de la féodalité, etc. Ce sont là des raisons physiques, pour ainsi dire, qui demandent elles-mêmes une explication.

2. Voir à ce sujet l'article de M. Auguste Gérard (*Revue philosophique*, janvier 1878) : Les tendances critiques en Allemagne. « Il y a là, selon l'auteur de l'article, comme un pressentiment d'une loi historique qui peut-être un jour sera formulée et qu'il serait dès à présent permis d'appeler la *loi des équivalents en histoire*. »

averroïste dans la constitution de l'esprit philosophique au début de l'Ecole de Padoue; elle est grande à coup sûr, mais non suffisante à tout expliquer; elle provient de l'affinité des deux génies et se justifie par leur commune parenté avec le péripatétisme, qui lui aussi, en un sens, est un monothéisme, une sorte de *newtonisme métaphysique* où toute la multiplicité phénoménale est subordonnée à l'unité de la fin.

C'était là la véritable voie de l'Ecole de Padoue, et l'impuissance dont elle se trouva frappée lorsqu'elle s'en écarta le prouve bien. La tâche du XVIe siècle fut d'y revenir, et son mérite d'y marcher plus avant que ne l'avait fait le XIVe, ce qui s'explique suffisamment par le progrès de l'esprit depuis cette époque et par le concours de circonstances favorables au milieu desquelles s'ouvrait cette renaissance particulière.

C'est à Averroès que revinrent d'abord tout naturellement les premiers professeurs qui osèrent à Padoue s'attaquer directement au problème de l'âme. Trapolino, le maître de Pomponace, Achillini, Zabarella, Niphus, ses contemporains et ses rivaux, étaient des averroïstes déclarés; lui-même, malgré l'apparence, ne rompit jamais absolument avec la doctrine arabe, à laquelle il emprunta, une fois pour toutes, sa théorie de la nature. La publication du commentaire d'Alexandre d'Aphrosias eut sans doute une influence décisive sur sa doctrine, mais il faut éviter de prendre à la lettre les noms d'averroïste et d'alexandriste que se donnent alors les philosophes. Souvent, ces deux termes opposés recouvrent des théories analogues; souvent même, l'opposition qu'ils manifestent est contraire à celle que devraient exprimer les mots. L'étude de la philosophie de Cremonini nous permettra de nous expliquer à loisir sur ce point.

C'est autour de Pomponace qu'il convient, semble-t-il,

de grouper les principaux représentants de l'École padouane au XVIe siècle. Pietro Pomponazzi[1], né à Mantoue, en 1462, avait étudié à Padoue, où il s'était fait recevoir docteur en philosophie et en médecine. Il y avait eu pour maître, outre Trapolino, que nous venons de citer, Francesco di Neritono et Pietro Roccabonella. En 1488, il fut appelé à la chaire de philosophie, où il eut pour collègue en même temps que pour adversaire, selon l'usage, Achillini, et non Vernias, comme le prétend M. Renan. Il ne quitta Padoue qu'en 1509, lors du licenciement de l'Université à la suite de la défaite des troupes vénitiennes à Giaradda. Il alla d'abord à Ferrare (1510), puis à Bologne, où il resta jusqu'à la fin de sa vie et où il publia tous ses ouvrages, excepté les *Dubitationes XXI supra Aristotelem.*

Ce ne fut d'ailleurs qu'en 1516 qu'il révéla son génie original dans son *Traité de l'immortalité*, duquel on a pu dire avec quelque raison qu'il eût été plus justement intitulé *Traité de la mortalité.*

M. Fiorentino a donné un spirituel récit des persécutions que ce livre hardi valut au philosophe. A peine le *Traité de l'immortalité* eut-il pénétré à Venise, où Pomponace l'avait envoyé au patricien Contarini son élève, que les Frères mineurs et les Dominicains en référèrent au doge Loredan, qui le fit brûler. Après quoi on s'adressa au pape, à qui on demanda tout simplement de mettre l'auteur au ban du monde catholique. Bembo était alors secrétaire de Léon X; il parvint sinon à étouffer le bruit, du moins à sauver Pomponace.

Celui-ci se hâta de publier alors une *Apologie* où il défendait sa doctrine contre les objections respectueuses de Contarini et contre les ridicules invectives d'un certain Frère

1. M. Fiorentino a donné sur Pomponace l'étude biographique la plus exacte et la plus complète qui existe.

Ambrogio Fiandino, dont M. Fiorentino raconte plaisamment les méfaits et les mésaventures.

Fiandino était un ignorant, mais il se vengea de son infériorité en allant prier Niphus (Agostino Nifo) de lui succéder dans une lutte trop inégale. Celui-ci, qui mérite peut-être plus d'impartialité et de bienveillance que M. Fiorentino n'en témoigne à son égard, jouissait alors d'une immense réputation. D'abord suspect aux yeux de l'Eglise, il avait dû son salut et son pardon à la protection de l'évêque de Padoue, Pietro Barozzi. Il se donnait encore pour averroïste bien qu'Averroès eût été solennellement condamné au concile de Constance, en 1512. Mais, depuis ce temps, les choses avaient singulièrement changé. Le *Traité de l'immortalité* avait révélé le danger de l'alexandrisme, auquel Pomponace se ralliait hautement, et l'Eglise se rapprochait de plus en plus des averroïstes, qui conservaient au moins à l'âme un semblant d'immortalité. Niphus accepta la mission qu'on lui offrait et publia son livre à Venise, en 1518, sous le titre de *Libellum de immortalite.*

Nous n'entrerons point dans le détail de cette controverse, qui fut signalée par le *Defensorium* de Pomponace et par une foule d'attaques provenant de Bartolommeo Spina, Grisostomo Javelli, et autres amis de Niphus. Elle n'était pas encore achevée lorsque Pomponace mourut.

Outre le *De fato*, le *De incantationibus*, le *De nutritione*, qui parurent après sa mort, il laissait un volumineux commentaire sur le *De anima* que M. Louis Ferri a étudié et publié en partie. Ce travail complète celui de M. Fiorentino et rend possible l'entière intelligence de la doctrine de Pomponace.

Il serait aussi fastidieux qu'inutile de chercher à présenter une liste quelconque des successeurs de Pomponace. Comme le nombre des chaires s'était encore notablement

accru et que la plupart des maîtres n'enseignaient que deux ou trois ans de suite au même lieu, la tâche serait immense. Il nous suffira de citer parmi ses contemporains les hellénistes Ludovicus Rhodiginus et Accoramboni, les averroïstes Bagolini et Zimara, puis les indépendants comme Petrus Catena, Hieronymus Wielmus, Sperone Speroni, Alessandro Piccolomini, etc.; parmi ses élèves, Simone Porzio, qui dans son livre *Della menta umana* reprit la thèse de la mortalité; parmi ses contradicteurs ou ses alliés le Napolitain J. Ant. Marta, Giovanni Castellani, Pendasio, le maître de Cremonini, Jacopo Zabarella, le plus célèbre de tous, l'adversaire de Francesco Piccolomini, qu'on vient entendre de toutes les parties de l'Europe et en l'honneur de qui la République fait frapper des médailles.

L'Ecole padouane touche alors à sa fin. Sa décadence ne sera ni sans œuvres, ni sans gloire; mais, tous les problèmes ayant été successivement étudiés, et, semble-t-il, épuisés, elle devra se borner désormais à des résumés généraux de doctrines qui dégénéreront rapidement en routines de scolastique. Nous en trouvons un exemple dans la philosophie de Cremonini.

Au moment où apparaît celui-ci, l'esprit padouan semble avoir achevé le cycle qu'il est donné à toute philosophie de parcourir. Parti de l'étude de la nature, il a traversé la logique et la métaphysique, où il a cherché l'absolu sous ses deux formes, idée et être; après quoi, revenant sur lui-même, il s'est attaché à l'analyse de la réalité la plus proche qu'il pût atteindre, l'âme humaine. Chacune de ces phases a occupé un siècle, et l'esprit philosophique s'y est déployé dans tous les sens et sous toutes les formes, en sorte qu'à la fin de la dernière période il paraît n'y avoir plus rien à trouver qu'une expression synthétique du résultat final des tentatives précédentes.

Le hasard fait qu'il se rencontre alors, dans l'Université, un homme d'un esprit médiocrement profond, mais extrêmement étendu, esprit plus ouvert qu'original, ainsi que nous l'avons déjà défini, d'une science d'ailleurs incontestée et d'une célébrité européenne, qui, consciemment ou non, s'applique à rassembler de part et d'autre toutes les doctrines que Padoue a vues éclore depuis le XVIe siècle et à les coordonner en un système où l'esprit s'en trouve complètement et fidèlement résumé. Cremonini est d'autant plus propre à s'acquitter de cette tâche qu'il n'a point d'idée personnelle à faire prévaloir et que, par sa longue vie, tout entière passée à Padoue et dans l'Université, par le tour même de son esprit exact et pénétrant, il peut vraiment passer pour le type le plus accompli du philosophe padouan, pour l'incarnation, si l'on peut ainsi parler, du génie spéculatif de l'école.

A ce titre, Cremonini mérite plus qu'aucun autre d'attirer l'attention de l'historien. La supériorité même des hommes auxquels il succède lui impose le devoir et lui laisse le droit de songer plutôt à étudier le passé, qui fut glorieux, qu'à prolonger la décadence du présent. Lui seul, et seulement au temps où il a paru, pouvait dresser l'inventaire d'une philosophie dont ni lui, ni son temps n'auraient pu modifier la direction.

On voit par là qu'il était nécessaire, avant d'aborder l'étude de son œuvre propre, d'indiquer au moins, par une rapide analyse, les principaux éléments qu'il y a concentrés : on ne saurait isoler Cremonini de Pietro d'Abano et d'Urbano de Bologne, de Paul de Venise et de Gaetano de Tiene, de Pomponace et de Niphus, puisqu'il a mis sa gloire à n'être que le dernier venu d'entre eux et à achever l'édifice de la doctrine qu'ils avaient tous contribué à construire.

LIVRE III

PHILOSOPHIE DE LA NATURE

CHAPITRE PREMIER

MÉTHODE GÉNÉRALE DE CREMONINI

Il est un mot que les néo-platoniciens emploient fréquemment pour désigner Aristote et qui semble caractériser assez bien celui de ses interprètes qui nous occupe : c'est le mot *physicien*. Par la matière de son enseignement, par l'objet et le sens de ses études, Cremonini est avant tout un adepte de la philosophie naturelle. Non point qu'il s'exile en fait d'une partie quelconque du domaine spéculatif; mais dans la nature il fait rentrer toute réalité : âme, raison, Dieu.

Quel est le sujet, le substratum du mouvement et de la vie? — Quelles en sont les causes efficiente et finale? — Enfin quelles en sont l'essence et la condition?

Voilà trois problèmes, qui comprennent une *philosophie de la nature*, une *philosophie de l'absolu* et une *philosophie de l'âme*, mais qui, tous trois, se trouvent ici dépendre de la physique par la solution naturaliste qu'ils reçoivent uniformément.

Ce qui semble tout d'abord propre à confirmer cette remarque et à donner même au terme « physique » une si-

gnification analogue à celle que nous lui prêterions aujourd'hui, c'est le caractère tout expérimental de la méthode que Cremonini déclare adopter. L'expérience [1], selon lui, est nécessaire à toute science, puisque les principes de toute science sont des résultats de l'induction ; mais la physique surtout doit s'y appuyer toujours. Nous ne connaissons le général que par le particulier et le particulier que par les sens [2]. « Les sens sont les seuls juges des choses sensibles. » Le tort des Eléates [3] est d'avoir employé le raisonnement là où l'expérience seule pouvait décider. Par là, ils se condamnaient à la stérilité. Les autres sciences, ayant pour fondement la philosophie naturelle, doivent également s'en tenir à l'expérience, qui est ainsi présentée comme la forme première et principale de toute spéculation philosophique [4].

Malheureusement, rien n'est moins justifié, dans le fait, que cette déclaration. La méthode que suit vraiment Cremonini n'a rien de commun avec celle que supposent les axiomes péripatétiques qu'il cite, sans jamais s'y conformer. C'est un fait assez commun, dans l'histoire des scolastiques, que cette contradiction inconsciente entre le principe sur lequel on s'appuie, par tradition ou par habitude, et l'application qu'on en fait. Il y a là quelque peu de ce *psittacisme* que Leibniz a si ingénieusement analysé. Non seulement Cremonini ne recourt jamais personnellement à l'expérience directe, mais il dédaigne complètement cette

1. Experientia ad pœdiam scientiæ naturalis maximum habet momentum quia in naturalibus per totum fere requiritur experientia. (*De pœdia Aristotelis*, folio 12.)

2. Sensus enim sensibilium est sufficiens judex. (*Ibid.* 18.)

3. « Error Parmenidis et Melissi fuit hoc quod in illis quæ attinent ad sensum dimiserunt sensum et quæsiverunt rationem, maxime sane inconveniens, quippe rem deferimus ad judicem qui nullo modo per se potest judicare. » (*De origine et principatu membrorum*, Dictat. VII.)

4. Ducimur ex sensu in omnibus speculationibus. (*De cœlo*, 187.) Omnis cognitio ducit ortum a sensu.

source de connaissances. Nous avons vu que, ami et collègue de Galilée, il refusa toujours de se mettre au courant de ses découvertes astronomiques, alors que lui-même traitait de la composition et de l'organisme du ciel dans ses cours et dans ses livres. Sa philosophie n'est naturaliste que dans les mots; au fond, elle est tout abtraite et « livresque », comme le disait déjà Galilée [1]. La méthode de Cremonini n'est pas celle de la science, mais de la dialectique. Elle consiste à poser, sur un point douteux, une question, qu'on cherche ensuite à résoudre par l'examen successif de deux hypothèses contraires, pour prendre en fin de compte parti dans un des deux sens indiqués ou dans un troisième un peu différent. L'investigation s'y trouve réduite à une série de définitions et de divisions toutes verbales, et la démonstration à un enchaînement de syllogismes construits selon les règles. C'est le procédé scolastique [2] dans sa simplicité rudimentaire, — compris, il est vrai, à la façon de Pietro d'Abano, le *conciliateur* qui, comme Platon dans le *Parménide*, ne se sert de l'annomie que pour montrer, au terme de chaque discussion, qu'aucune des deux thèses opposées n'est absolument vraie ni absolument fausse, et qui propose toujours une solution intermédiaire ou compréhensive, sorte de synthèse dialectique des contraires. Cremonini n'a jamais fait la théorie de la méthode ainsi transformée; peut-être même l'a-t-il le plus souvent employée en dehors de toute intention systématique. Il n'importe; c'est bien là l'esprit de son œuvre, et le portrait même que nous avons tracé de l'homme nous aide à comprendre la *position* que prend le philosophe dans les disputes de son temps. Nul ne fut plus

1. « Speculazione convenzionale et *cartacea.* » (Cité par M. Berti, notice sur *Cremonini*, p. 6.)

2. « Hic ejus in docendo usus physicas primum sententias aptare verbis scholasticorum more in dissertationes sicco plerumque pede transigere. » (Imperialis, p. 174.)

que lui ennemi des violences d'opinion et de conduite; nul n'eut plus de goût pour ces nuances et ces tempéraments qui rendent la vérité plus accessible, plus humaine, sans l'affaiblir. Il y était plutôt porté par le besoin inconscient de sa nature moyenne et équilibrée que par une détermination précise.

D'autre part, aucune méthode n'était plus que la scolastique incompatible avec l'introduction des degrés dans l'affirmation; c'était proprement une méthode d'extrêmes. Elle conduisait à la démonstration absolue de telle proposition et à l'absolue réfutation de telle autre. Or souvent, pour obtenir la vérité, il faut faire la somme ou la différence des deux thèses contraires, nos formules étant trop peu adéquates aux choses pour que nous puissions raisonner sur elles comme sur des essences incommunicables. Pietro d'Abano avait imaginé une sorte de méthode de conciliation dont le but était de transformer insensiblement la déduction, procédé d'exposition et de développement, en un procédé d'invention et de rectification. Elle reposait sur ce principe que dans toute pensée positive il y a une part de vérité, dont la discussion dégage les divers éléments et dont la conclusion recueille le total après réduction. La disposition antithétique, imposée par la tradition, se trouvait ainsi justifiée et cessait d'être ce vain appareil de dispute simulée qu'on trouve dans la plupart des ouvrages scolastiques, où l'auteur n'expose l'opinion contraire à la sienne que pour se donner une matière à réfutation.

La conciliation atténuait encore les dangers de l'autorité en substituant au criterium d'un seul système celui d'une résultante obtenue par la confrontation de tous les arguments.

Enfin elle tendait à introduire un terme nouveau dans le

mécanisme du raisonnement. On sait que le syllogisme n'est réellement valable que si, d'une part, le principe qui sert de majeure est assez général pour n'admettre aucune exception, c'est-à-dire s'il rentre dans la catégorie des axiomes ou des lois universelles de la nature, et si, d'autre part, le contenu de la mineure y est intégralement déterminé dans ses caractères et ses conditions. Or il faut avouer d'abord qu'on ne peut guère tirer d'application instructive d'un principe aussi général que doit l'être la majeure, et ensuite que l'objet de la mineure, fait ou loi, est bien rarement connu d'une manière suffisante pour devenir un terme logique de raisonnement. La méthode de conciliation parait à cet inconvénient en permettant de faire entrer dans la conclusion, rendue plus flexible et plus ouverte, une foule d'éléments d'expérience, d'exemples, de témoignages, d'exceptions même, qui diminuaient sans doute la rigueur de l'argumentation, mais par là même en augmentaient les chances de vérité.

Il faut du reste se garder de voir dans Cremonini un hegelien d'avant Hegel; il ne mérite pas plus ce titre que celui de physicien. D'une part, en effet, il conserve à la définition et à la division une importance qui ne peut évidemment se justifier que si l'on suppose connues l'essence et la classification rationnelle des êtres, — et par là il sort de la philosophie naturelle pour entrer dans l'ontologie; — mais, d'autre part, il fait, dans la théorie de l'être une telle place à la matière, et, dans la théorie de la connaissance, une telle place aux sens, qu'on ne saurait le considérer comme un pur dialecticien. Toutes ces appellations paraissent ici trop étroites. Il faut juger Cremonini comme il jugeait les autres, d'un esprit large et compréhensif. Par les tendances doctrinales, sa métaphysique ressemble à une physique; en revanche, par la méthode, sa physique reprend

l'allure d'une métaphysique. C'est toujours le système de la conciliation.

D'ailleurs le caractère à la fois abstrait et réaliste de l'œuvre de Cremonini ne doit pas être uniquement attribué à ses dispositions individuelles : il tient à l'esprit même de la physique d'Aristote, qui prend pour objet la réalité concrète, mais qui donne plus de part au raisonnement qu'à l'observation dans la constitution de la science. Padoue était devenue, de bonne heure, l'asile du péripatétisme. Déjà, au XIVe siècle, Pétrarque se plaignait de ce qu'Aristote y fût étudié avec plus de déférence que les Pères. L'opposition des néo-platoniciens n'avait fait que confirmer cette espèce de culte, qui était devenu comme le signe distinctif de l'Université. C'est à Padoue et à Venise que tous les réformateurs, depuis Lorenzo Valla et Patrizzi, jusqu'à Campanella, Vanini et Galilée, étaient allés chercher des armes contre le péripatétisme vieilli. C'est à Venise que Persio, l'élève de Telesio, ce Ramus de l'Italie, était venu, n 1575, soutenir la fameuse dispute contre la doctrine d'Aristote, qui contenait l'examen de deux mille propositions et dura trois jours. Il n'avait pas osé entrer à Padoue, craignant une émeute, et pourtant sa vie s'était encore trouvée en danger. Melchior Cano pouvait alors écrire sans crainte d'être contredit : « Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro S. Petro, Alexandrum pro S. Paulo [1]. »

Cremonini, le principal représentant de l'Ecole à la fin du XVIe siècle, affecte des opinions encore plus strictement péripatéticiennes que ses collègues. On lui donne et il accepte des titres qui semblent faire de lui une nouvelle incarnation du Stagyrite : « Lumen interpretum, genius Aristotelis, Aristoteles redivivus, etc. ; » mais il comprend Aristote

1. Cité dans une lettre de Campanella.

dans le sens le plus large, et il n'a rien de l'exclusivisme des prosélytes. La plupart des historiens s'y sont trompés, et, sur sa parole, ont affirmé que le but de toute sa philosophie et de son enseignement avait été l'exposition exclusive du péripatétisme pur et simple. Rien de plus faux; Cremonini doit autant à Platon qu'à Aristote, et c'est peut-être même à l'influence platonicienne qu'il faut rapporter cet art de conciliation et de compensation dialectique qui est le trait dominant de sa méthode. Seulement Platon n'était point en honneur à Padoue, et ce n'était point de lui que le successeur immédiat de Pomponace et de Zabarella pouvait se réclamer. Nous verrons pourtant que Cremonini a fait du platonisme une étude directe dont il a fondu les résultats dans le péripatétisme compréhensif qui est sa doctrine.

Dans l'étude même d'Aristote, il a la prétention de ne jamais recourir qu'au texte magistral, comme s'il ne voulait rien devoir aux interprètes qui l'ont précédé [1]; mais là encore, ce défaut de personnalité, cette tendance à tout équilibrer et concilier le poussent en dehors de la voie étroite où il feint de s'enfermer. Volontairement ou non, il est l'écho concentré et réduit des interprétations diverses qui se sont produites au sein de l'école, pondérées et corrigées l'une par l'autre, et résumées enfin dans une synthèse d'une médiocre profondeur, mais d'une extrême étendue. Comme il ne suit exclusivement aucun guide, on croit qu'il dédaigne les secours étrangers [2]; c'est le mal connaître.

Cremonini n'est pas homme à rien négliger : il profite

1. Non dava un passo nelle chiose Aristoteliche senza confrontarle con le citazioni del testo originale, lamentando che taluni professori distraessero gli scolari dai testi. (Berti.)

2. Contemnebat juniores peripateticos. (Brucker.) — Recentiorum dogmata, vel ingenito æmulationis amore, vel antiquæ dignationis velut ab inferis, ut aiebat, vindicandæ studio, negligere. (Imperialis, p. 174.)

de tous les efforts et recueille tous les résultats. S'il cherche à restituer dans son intégrité la pensée d'Aristote, ce n'est pas par la suppression, mais par l'addition de tous les commentaires, qu'il compte y parvenir. Il n'essaie pas plus de *déchristianiser* [1] le péripatétisme que de le rendre compatible avec la religion. Il est tantôt thomiste et tantôt scotiste, tantôt averroïste et tantôt alexandriste [2]. Il cite rarement les noms de ceux qu'il discute, surtout quand il s'agit des contemporains, imitant en cela Aristote, qui préfère désigner les hommes par leurs doctrines; mais on voit qu'il les a étudiés tous et qu'il tient compte de toutes les opinions.

Le mot qui vient à l'esprit lorsqu'on veut caractériser la méthode de Cremonini, c'est le mot, peu en faveur aujourd'hui, d'*éclectisme*, qui est juste ici, pourvu qu'on y fasse entrer l'idée de syncrétisme tempérée par l'idée de critique. Sur certains problèmes en effet, la méthode de conciliation prend chez Cremonini la forme d'une méthode d'opposition où les deux thèses contraires sont rapprochées non dans une synthèse, mais dans une antithèse logique, qui, au lieu de les fondre l'une et l'autre dans une troisième, les maintient parallèlement l'une à l'autre avec la valeur relative qu'elles tiennent de leur point de vue propre, ce qui est le sens des solutions critiques. Telle est par exemple celle que Cremonini, après Pomponace d'ailleurs, mais

1. « Sosteneva essere opportuno si tornasse Aristotile alla primitiva sua purità, *scristianeggiandolo*, anzi che imitare gli scolastici che l'avevano cristianeggiato, travisandolo. » (Berti, p. 3.) Aristote avait été depuis longtemps déchristianisé, à Padoue même, au XIV[e] siècle par Pietro d'Abano et au XVI[e] par Pomponace.

2. « Averroes profecto fuit vir magni ingenii, in dialecticis autem valde exercitatus, quocirca plurima disputavit, factumque est ut in multa disputatione multa protulerit quæ non semper in idem referri videantur, ac proinde in ipsius doctrina contradictiones et conciliationes debuerunt excogitari diversæque seguacium prodierunt opiniones. » (*De cælo*, 95.) A la page 63 de l'*Apologia de Calido innato*, il loue de même Alexandre d'Aphrodisias.

plus sincèrement que lui, donne du *problème neutre* de l'immortalité : l'âme est immortelle quant à l'être, elle est mortelle quant à l'opération. Mais, comme *être* c'est *agir*, le problème reste pendant; on s'est borné à en circonscrire les termes et les conditions.

La tendance à résoudre ainsi toutes les questions embarrassantes paraît s'accuser davantage à mesure que Cremonini avance en âge. Cet esprit si pénétrant et délié découvrait chaque jour quelque nuance nouvelle à la vérité et se prenait de répugnance pour le procédé quelque peu grossier de l'affirmation catégorique. On lui a parfois donné le nom de sceptique [1], et bien à tort. Mais, pour le vulgaire, rien ne ressemble mieux au scepticisme que l'extrême ouverture. Il faut même avouer que l'emploi de la méthode dubitative et suspensive conduit insensiblement à l'indifférence dogmatique. Aussi, pendant les dernières années de sa vie, se borna-t-il à des expositions, explications et comparaisons dont le but, conscient ou non, était de montrer que tout est dans tout, que rien ne contredit à rien, et que le véritable philosophe ne doit nier que les négations [2]. L'idée doctrinale a complètement disparu, et la discussion intervient seulement dans le détail des arguments que la force de l'habitude dispose encore selon l'ordre conventionnel de l'antithèse, mais qu'aucune idée exclusive ne vient plus diviser et opposer.

Plus d'un penseur sincère s'est trouvé ainsi conduit, par la compréhension même de son esprit, à passer de la doctrine à la critique et de la critique à l'histoire. La vérité

1. M. Beaudouin dans ses articles sur Vanini (*Revue philosophique*, mars 1880). Bayle et Naudé semblent être de cet avis.

2. Voir à ce propos l'*Epitome metaphysices*, commentaire dont le thème est le premier livre de la Bible, que Cremonini interprète dans le sens du péripatétisme, en changeant quatre fois de texte et en maintenant toujours la même interprétation, avec une dextérité qui s'accroît à mesure que les différences s'accusent.

veut qu'on s'attache à elle avec quelque résolution ; si c'est par l'intelligence qu'on la trouve, c'est seulement par la volonté qu'on la garde. Là est le mérite ; mais on n'y parvient point sans un soupçon de partialité dont s'effrayent ceux qui ne sont que clairvoyants.

Cremonini, qui avait toujours mis son originalité à bien entendre les pensées d'autrui, en vint, par scrupule peut-être, à laisser penser les autres en lui, et par là se raya lui-même du nombre des philosophes. Mais par là aussi il se rangea parmi les historiens, et, à ce titre, il semble qu'il mérite encore de prendre place dans l'histoire.

CHAPITRE II

IDÉE DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE

Tout système commence par une définition explicite ou sous-entendue de la philosophie et par une distribution des parties que cette science comporte. C'est par là aussi que s'ouvre l' *Introduction à l'étude de la natnre*[1], qui est comme le prodrome de la doctrine de Cremonini.

« La philosophie est un état de l'âme qui nous permet de connaître les choses divines et de disposer les choses humaines[2]. » Cremonini mentionne, sans la discuter, l'opinion des théologiens et métaphysiciens qui regardent Dieu comme source première de toute philosophie, soit directement, parce qu'il a communiqué la vérité aux hommes par

1. Manuscrit de la Bibliothèque nationale, code 16 138. *Cursus philosophicus.* Tous les textes cités dans ce chapitre sont extraits de cet ouvrage.
2. Philosophia est habitus animi quo divina cognoscuntur et disponuntur humana, munere intellectus.

l'intermédiaire de Moïse, soit indirectement, parce qu'il est la fin commune et dernière de toutes les spéculations comme de toutes les actions. Mais il s'attache particulièrement à montrer que la cause prochaine et humaine en est l'intelligence, aidée de la logique, son instrument et sa règle.

Le but de la philosophie est toujours le bonheur ; mais elle y peut tendre ou par l'action ou par la contemplation. L'œuvre de la philosophie active est la morale ; l'œuvre de la philosophie contemplative est la science.

La science est ou révélée ou rationnelle. La science rationnelle est ou instrumentale, comme la logique, la rhétorique et la dialectique, — ou capitale, c'est-à-dire doctrinale, comme la métaphysique, la mathématique et la physique. Dans ce dernier groupe, la métaphysique se distingue des deux autres en ce qu'elle traite des principes communs à toutes ces sciences, tandis que la mathématique et la physique traitent des principes particuliers. Enfin l'objet de la mathématique est la quantité, qui est un attribut, tandis que l'objet de la physique est la réalité corporelle prise dans son essence même.

Par où devra commencer l'étude de la philosophie ?

Reprenant à nouveau la longue chaîne de ces divisions, Cremonini montre qu'il faut d'abord écarter la théologie, qui n'est pas du ressort de la raison ; puis la philosophie morale, qui doit nécessairement passer après la philosophie contemplative, parce que l'ordre des actions est déterminé par l'ordre des fins ; les sciences instrumentales, n'étant pas à proprement parler des sciences, mais plutôt des arts, ne peuvent entrer en ligne de compte. De même, la substance précédant toujours l'accident, la mathématique cède naturellement la place à la métaphysique et à la physique. La question se trouve donc circonscrite à ces deux dernières.

Au sens absolu, la métaphysique, science de l'universel, devrait venir avant la physique, science du particulier [1]; mais, dans l'ordre subjectif et humain, ***quoad nos*** [2], c'est celle-ci qui se présente d'abord, parce que nous connaissons les principes particuliers avant les principes universels.

La physique sera donc le point de départ de tout le système philosophique, comme la métaphysique en sera le point d'arrivée. La physique, qui est la science des modifications naturelles de l'être, se constitue d'abord seule [3] et va s'achever enfin dans la métaphysique, qui est la science des lois essentielles de l'être; c'est par l'étude de la nature qu'on prélude à l'étude de la cause première.

Mais, dans la nature, quelle est la première réalité accessible, c'est-à-dire quel est le premier objet de la physique?

Il faut éviter ici de tomber dans une confusion que signale Cremonini. Il ne s'agit pas de rechercher quel terme vient le premier selon l'ordre ontologique des essences, mais celui qui vient le premier selon l'ordre chronologique des connaissances, non le ***premier quant à la nature***, mais le ***premier quant à nous***. Il n'y a d'ailleurs pas d'opposition nécessaire entre ces deux ordres, et on comprend aisément qu'il en puisse être ainsi [4] : « car ce qui présente le moins de caractères déterminés est premier selon l'essence et aussi selon la connaissance ». Mais il convient de distinguer les deux points de vue, pour ne

1. Illa quæ obtinent locum principii et quæ simpliciora sunt, dicuntur esse priora natura.

2. Innata nobis via est ut a notioribus nobis procedamus ad natura notiora.

3. Scientificus potest probare sua principia incomplexa a posteriori, et in hoc convenio cum Theophrasto et Averroe, et dissentio a Porphyrio et Avicenna... considerare autem vim et facultatem principiorum attinet ad scientiam superiorem... quæ considerat ens ut ens.

4. Id quod pauciora includit facilius a nobis apprehenditur, et idem, ut simplex, prius est natura.

point se laisser détourner du but : Cremonini fait ici œuvre de physicien, non de métaphysicien.

Le *premier connu*, selon Aristote, c'est le *confus* [1]. Mais, d'autre part, le même Aristote, réfutant Platon, affirme que, dans la connaissance immédiate, le terme le plus confus est l'universel, — l'essence particulière étant la seule que nous percevions distinctement. N'y a-t-il pas incompatibilité entre l'idée de l'universel et celle du *premier connu?* L'identification de ces deux termes ne contredit-elle pas au principe péripatéticien de la priorité du particulier sur l'universel?

C'est selon le sens que l'on donnera au mot universel, répond Cremonini. Evidemment, si ce mot signifie la plus grande généralité, on ne peut sans absurdité répondre que l'universel est le premier connu [2]. Mais cette conclusion n'a plus rien de contradictoire si au lieu de l'*universel logique*, produit de l'abstraction, ou *intention seconde*, on a en vue l'*universel physique*, c'est-à-dire l'existence indéfinie et vague, la puissance non encore déterminée par l'acte qui lui donnera à la fois la particularité et la réalité.

C'est pour n'avoir pas suffisamment établi cette distinction que Duns Scot et Saint Thomas ont, chacun de leur côté, erré sur la nature du « primum cognitum ».

Scot ne peut se résoudre à admettre que le premier objet de la connaissance soit l'universel. Il attribue au contraire la sensation, acte primordial de l'esprit, à l'effet produit sur le sens par l'*espèce la plus spéciale*, c'est-à-dire par l'élément différentiel de l'individu [3]. Avicenne pense également

1. Texte d'Aristote : « Sunt primo nobis dilucida confusa magis. » Id quod dicitur confusum dicitur esse nobis primo notum.

2. Non debemus nomine universalis intelligere magis commune, et nomine singularis minus commune. Per universalia intelligebat philosophus non universalia logica et post rem, sed particularia et individua vaga, indeterminata et indefinita.

3. Primum cognitum apud intellectum, cognitione actuali, est species specialissima cujus individua efficaciùs movent sensum.

que, si l'universel était le premier connu, et cela par une connaissance confuse, il s'ensuivrait que nous ne connaîtrions jamais le particulier confusément, mais seulement par abstraction, ce qui est l'inverse de l'ordre naturel. Quand nous voyons un animal, nous percevons d'abord, non ce qu'il a de général en lui, de commun avec les autres, mais bien ce qu'il a de particulier, de distinctif.

Saint Thomas adopte l'opinion précisément contraire, d'accord avec Albert le Grand et avec Averroès. Selon lui, c'est l'universel qui est apte à être connu d'abord, d'une connaissance confuse; mais, par universel, il entend, comme Scot, le terme le plus général [1], en sorte que la théorie péripatéticienne se trouve transformée ici en une théorie platonicienne qui ne concorde plus avec le reste du système.

Voilà les deux opinions opposées en présence; chacune a sa part de vérité et sa part d'erreur. Zimara l'a compris, mais la solution moyenne qu'il propose n'a rien de systématique.

Le *premier connu*, selon lui, n'est, en soi, ni le plus universel, ni le moins universel [2], car les caractères particuliers qui frappent d'abord nos sens se rapportent tantôt à l'un tantôt à l'autre. Il n'y a aucune règle certaine à fonder sur cette distinction.

Cremonini repousse cet échappatoire, qui tendrait à supprimer toute méthode, et fait observer qu'Aristote parle

1. Noster intellectus priùs cognoscit prædicata universalia et magis communia, ordine originis, quam prædicata propria minùs universalia, id est specifica.

2. Evenit aliquando quod singularia alicujus magis universalis sint notiora ad sensum, et aliquando evenit quod singularia minus universalis sint magis nota quoad sensum, et tunc magis universale est nobis notius, et aliquando est contrarium, quod omne universale habet sub se sua singularia. Non possumus assignare regulam universaliter affirmativam, dicendo quod vel magis universale semper, vel minus universale semper sit nobis primo notum.

toujours au sens absolu : ce n'est donc pas là sa pensée.

Il faut d'abord se rappeler que le *premier connu* n'est autre chose que qui est connu par les sens, car toute connaissance dérive de là, selon l'axiome péripatétique [1]. Il s'agit donc tout simplement de chercher sous quelle forme le réel est le plus proche des sens ; on trouvera nécessairement ainsi le *premier connu*.

Or voici la hiérarchie que Cremonini établit à ce point de vue entre les divers objets de la connaissance :

1° D'abord les *sensibles par soi* et *propres*, comme le blanc, le noir, le froid, le chaud, etc. ;

2° Les *sensibles par soi*, *non propres*, tels que la figure, le mouvement, etc. ;

3° Les *sensibles par accident*, c'est-à-dire les composés naturels : on rencontre un homme qui est musicien ; on ne voit en lui le musicien que par accident ;

4° Les *principes internes de l'être*, comme la matière et la forme, qui, pris en eux-mêmes, sont des abstraits et ne se réalisent jamais que sous la forme concrète de la substance ;

5° Enfin les *substances séparées*, ou privées de matière, qui n'affectent aucunement les sens.

Voilà l'ordre qui s'établit entre les différents genres de réalités. Quant aux réalités de même genre, voici le principe qui doit servir de base à leur classification :

« Si nous parlons [2] de connaissance distincte, c'est le plus universel qui est le premier connu, car dans l'ordre de la

1. Omnis cognitio ducit ortum a sensu.
2. Si loquimur de distincta cognitione dicendum est magis universalia esse nobis primo nota. Et ratio est ista quod dicimus quod minus universalia non possunt distincte cognosci nisi cognoscantur primo magis universalia, quod, ignorato genere, necesse est ignorare speciem ; adeo quod nisi distincte cognoscamus superiora, non possumus distincte cognoscere inferiora, quod distincta cognitio inferiorum pendet a distincta cognitione superiorum.

science l'inférieur n'est intelligible que par le supérieur. »

S'il s'agit au contraire de la connaissance confuse, c'est le moins universel qui vient au premier rang. En un mot, pour décider la question, il suffit de savoir si l'on a en vue l'universel d'avant ou d'après l'abstraction; selon la réponse qu'on fera à cette question, on résoudra la précédente dans un sens ou dans un autre, car la connaissance intellective marche à rebours de la connaissance sensible.

De là dérivent deux méthodes opposées : la déduction qui s'applique aux choses rationnelles, aux essences définies, aux concepts précis, et qui fait descendre la certitude du général au particulier; l'induction [1], qui s'applique aux choses sensibles, toujours vagues et inintelligibles à l'origine, et s'élève, par une suite d'abstractions, du particulier, objet premier de la sensation, au général, où réside toute science.

Par là se trouvent conciliées les deux théories opposées de Duns Scot et de saint Thomas. Cremonini attribue une grande importance à cette synthèse et s'applique à montrer qu'elle est réelle et non verbale, comme celle de Zimara.

Comme d'ailleurs il s'agit présentement de rechercher le *premier connu* selon l'ordre physique et chronologique, c'est à la solution de Duns Scot que s'arrête Cremonini, mais en la modifiant dans le sens des observations précédentes. Oui, le premier objet de la connaissance, c'est le particulier, mais non le particulier défini, « singulare signatum »; c'est le particulier vague, « singulare vagum », manifesté par la perception confuse; en un mot, c'est le *sensible*.

Le premier objet de la physique, c'est donc le sensible, et sa méthode constante, c'est l'induction.

1. Inductio fit per ea quæ nobis notiora esse dicuntur; per eam est progressus a partibus ad totum, a specie ad genus. Species est magis sensibilis, genus magis abstractum.

Si maintenant nous cherchons à déterminer le contenu du mot *sensible*, nous y serons aidés par les précédentes divisions. Le sensible, c'est le *corps physique* [1], c'est-à-dire la nature en tant que douée d'un principe intérieur de mouvement qui explique ses manifestations. Il faut dire *corps* et non substance, car ce n'est pas en tant qu'*être* que la physique étudie la nature, mais en tant que *capable de mouvement* [2].

Le mouvement est l'acte d'un corps en puissance; la sensation est l'acte d'une âme en puissance. Le premier, qui est objectif, réalise le second, qui est subjectif.

Pour qu'il y ait une donnée physique observable, il faut que ces deux éléments se trouvent réunis.

Tous deux supposent en outre que le corps mobile, qui est l'objet de la sensation, est placé dans le temps et dans l'espace.

Voilà le point de départ de toute science et de toute philosophie, dans la première réalité, prise sous sa double forme, subjective et objective.

C'est cette réalité que nous allons étudier maintenant par l'analyse des principes propres qui la constituent.

CHAPITRE III

THÉORIE DE LA SUBSTANCE D'APRÈS ARISTOTE

L'objet de la physique étant le corps *capable de mouvement*, il importe de déterminer tout d'abord quelles conditions

1. Subjectum naturalis philosophiæ est corpus physicum, quod nihil aliud est nisi mundus hic corporeus et sensibilis ut præditus est interno principio motûs.
2. Mobilitas et sensibilitas pendet a physico.

implique ce caractère, qui constitue essentiellement la nature physique.

Pour qu'une chose puisse se mouvoir, il faut que la substance en soit déjà déterminée d'une façon quelconque, car le mouvement est le passage d'un état à un autre : « non fit motus a nihilo. » Il faut d'autre part que cette substance n'ait pas en soi toute détermination, car le mouvement n'aurait alors aucun terme : « non fit motus ad nihilum. »

C'est ce que la philosophie ancienne exprime par cet axiome que le corps mobile (qui, au sens propre, s'appelle la *nature*) est nécessairement composé de matière et de forme, la matière étant définie la possibilité de recevoir quelque nouvelle détermination, tandis que la forme représente la détermination actuelle et acquise qui constitue l'élément positif de l'être. La philosophie de la nature repose donc sur cette distinction essentielle, et c'est par une théorie de la matière et de la forme qu'elle doit commencer.

Aussi bien n'y a-t-il, au sens péripatéticien, aucune philosophie de la nature possible sans cette théorie; car, alors même qu'on aurait découvert toutes les lois des phénomènes naturels, et réduit à l'unité d'une formule toute la multiplicité de ces lois, on n'aurait encore fait que déterminer les *manières d'être* des choses, sans en atteindre l'*Être*. On aurait fait œuvre de science, non de philosophie, et on laisserait encore aux différents systèmes la faculté et le droit de greffer sur cette même tige des germes de doctrine tout opposés. De même qu'en psychologie, une fois les faits étudiés et les lois établies, on peut et on doit se demander si l'âme est une fonction ou une substance, une résultante ou une force, de même, la cosmologie achevée, il reste à rechercher si la nature tient d'elle-même ou d'au-

trui son intelligibilité, son existence et son activité, et, — au cas où elle nous apparaîtrait comme spontanée et autonome, — à quel principe nous devons rapporter ces caractères, à la possibilité indéterminée de tout produire ou à la détermination qu'elle porte primitivement en elle-même.

De la réponse qu'on fera à cette question dépend la solution qu'on donnera non seulement au problème de la nature, mais encore à ceux de l'âme, de la raison, de Dieu. Il est donc nécessaire de placer au début cette théorie, d'où tout le système découlera comme une conséquence.

C'est à Aristote qu'est dû le premier essai d'une philosophie de la nature digne de ce nom, c'est-à-dire où la nature soit étudiée dans son essence propre et indépendante. Il a montré lui-même, dans les deux premiers livres de sa Métaphysique, que les systèmes antérieurs ne donnaient des choses qu'une explication partielle. Les anciens avaient reconnu l'existence de la cause matérielle, les Pythagoriciens celle de la cause formelle, Empédode et Anaxagore celle de la cause efficiente.

C'étaient là trois aspects de la vérité; mais, en les réunissant même, on n'arrivait pas encore à une conception satisfaisante de la nature, car ces trois causes se détruisaient réciproquement entre elles, faute d'un lien commun. C'est ce qui apparaît dans le système de Platon, où la matière et la forme sont présentées comme deux principes contraires communiquant entre eux par le mouvement, qui est le passage de l'un et de l'autre. D'autre part Platon n'accorde aucune essence positive au terme matière qui exprime seulement la privation de la forme; celle-ci seule est intelligible; et, comme l'intelligibilité se confond avec l'existence, la matière devrait n'être qu'un pur néant; mais elle emprunte à je ne sais quel principe une sorte de ***réalité à rebours***, et s'oppose comme un obstacle à l'Être.

L'Être n'en est pas moins antérieur et extérieur à elle, et le progrès de la nature consiste à s'anéantir comme matière et à se résoudre en idée sous l'effort même de l'idée qui tend à se réaliser.

Des trois éléments essentiels de la réalité, il n'en reste donc plus qu'un, car la cause efficiente se confond entièrement ici avec la cause formelle; et nous retombons dans l'idéalisme proprement dit, avec ce surcroît d'une matière qui ne trouve nulle part son explication ni sa justification , et qu'on est obligé de résoudre en idée pour lui laisser une place dans le système. Il n'y a plus de philosophie naturelle possible, puisque la fin, la perfection de la nature sensible est de disparaître et comme nature et comme sensible.

Aristote comprit que le double défaut de cette théorie était d'abord de réduire la matière à une simple négation (conclusion qui s'imposait dès qu'on présentait la matière et la forme comme deux contraires), et ensuite d'identifier l'efficient avec la forme, ce qui eût rendu le mouvement inintelligible et impossible si la doctrine eût été conséquente. Il chercha dès lors à unir les deux principes essentiels de l'être de telle façon que l'un fût toujours indispensable à l'autre, et, pour cela, il posa l'efficient comme distinct de chacun d'eux, sans pourtant le placer en dehors du Tout concret constitué par leur union.

Chez lui, la matière devient une *puissance* dont la forme est l'*acte*. Pas de forme sans matière, car il n'y a pas d'acte du néant; d'autre part, pas de matière sans forme, car l'indéfini pur ne peut subsister par soi. Matière et forme ne sont que deux abstraits : tous les êtres réels sont des sub-

1. Cette exposition est conçue dans l'esprit péripatétique et résume les critiques d'Aristote plutôt que le jugement définitif de l'auteur. M. Fouillée a montré que le *platonisme* est susceptible de recevoir une interprétation beaucoup plus large et plus favorable. Mais il s'agit ici seulement du Platon de la scolastique.

stances, des *natures*, c'est-à-dire des puissances en partie actuées, — et ce qui fait leur réalité pour Aristote est précisément ce qui y mettait obstacle pour Platon, c'est-à-dire la possibilité de devenir encore autre chose que ce qu'elles sont en fait, de s'actuer davantage et indifféremment.

Maintenant, que devient l'efficient, le principe de mouvement et de vie qui fait passer la puissance à l'acte ?

Platon, le confondant avec la forme pure ou idée, était obligé de le faire extérieur à la nature où l'idée devait se réaliser, et supprimait ainsi l'activité de l'être sensible; Aristote le place au dedans même de l'être sensible, de l'individu.

Sous l'effort d'une sorte de tendance innée à l'existence, la forme se réalise dans la matière, la matière se réalise par la forme, et le mouvement qui résulte de cette action est le passage de l'infinitude potentielle à la détermination actuelle. La matière, qui est le substratum de l'être, ne s'anéantit point entièrement par là; car, bien qu'elle soit attribuée, dans chaque être, à une certaine forme par l'acte primordial qui l'a spécialisée en la faisant passer de l'état de matière première à celui de matière seconde, elle déborde et dépasse toujours la forme précise qu'elle doit réaliser, comme puissance indéfinie d'accidents.

D'ailleurs, outre la fin particulière qui lui est assignée, en tant qu'il forme à lui seul un monde fermé, nous verrons que chaque être a encore à atteindre une autre fin, qui lui est commune avec tous les êtres, en tant qu'il fait partie de l'univers.

Donc ici l'efficient ne se confond ni avec la matière ni avec la forme, mais avec la *fin*, qui est à la fois intérieure et extérieure à l'être, car d'une part son action est tout interne, puisqu'elle se borne à provoquer la spontanéité de la nature, — et de l'autre elle ne saurait être mise au nombre

des éléments physiques qui entrent dans sa constitution.

C'est cette ambiguïté voulue du principe moteur qui fait la force et aussi la faiblesse du système d'Aristote. Elle l'empêche de verser dans le matérialisme ou dans l'idéalisme, comme ont fait ses devanciers, en identifiant la cause efficiente ou avec la cause matérielle ou avec la cause formelle. En effet, si la matière développait spontanément la forme où elle tend, si elle recélait en elle le ressort de la génération, c'est elle-même qui serait le véritable principe de l'être, et la forme n'en serait que l'accident, comme le soutiennent les Ioniens. Si, au contraire, le principe efficient se confondait avec la forme, la matière ne serait plus rien que le « lieu de la génération [1] », et nous retomberions dans l'erreur de Platon.

Il faut donc, si l'on veut échapper à ces conséquences extrêmes, que le principe actif de la vie soit en quelque sorte un intermédiaire entre les deux éléments de l'être, la cause et le résultat à la fois de leur coopération, un agent et un acte, sortant de la matière et se manifestant par la forme.

L'idée de *fin* semble bien répondre à ces exigences : elle seule permet à l'individu de rester une « substance » dans l'acception péripatéticienne du mot, c'est-à-dire une réalité subsistant par elle-même et se développant dans une matière par une forme. La « substance » n'est ni matérielle ni formelle; c'est quelque chose d'essentiellement actif, — de spirituel, comme nous dirions, — une force, une tendance, un désir qui n'apparaît et n'agit que sous l'influence d'une fin.

L'existence, physiquement indépendante, de la réalité sensible, est donc reconnue, et un fondement solide est donné à l'étude de la nature.

1. Dans Platon, les mots χώρα et ὕλη sont souvent synonymes.

Mais cette théorie même introduit un germe fécond de discorde dans le péripatétisme. Le soin que prend Aristote de n'identifier le principe actif de la vie ni avec la matière ni avec la forme ne fait qu'inciter ses successeurs à combler la lacune qu'ils croient apercevoir dans le système du maître. L'idée de fin ne résout rien en somme; elle n'est pas active par elle-même : elle provoque seulement l'activité; d'où sort donc cette activité? Est-elle une force ou une résultante? Où est, en fin de compte, le véritable efficient? Quelle en est l'origine, la nature, le caractère?

Il a pour substratum la matière *seconde*, c'est-à-dire partiellement actuée ; mais qu'est-ce qui rend cette matière capable d'action? Est-ce la forme qu'elle contient déjà? ou la forme, qui n'est en somme que l'acte de la matière, n'est-elle qu'un moment du développement de celle-ci sous l'influence de la fin ?

La première interprétation nous ramènera à l'idéalisme, car elle aboutira à cette conclusion que la nature est l'ensemble des mouvements par lesquels la vie, ou l'esprit, se fait dans la matière; la seconde conduira au matérialisme, puisqu'elle reposera sur ce principe que c'est la matière qui engendre l'esprit ou la vie. Enfin comme, d'après la première hypothèse, l'action n'émerge pas de la matière, et qu'on peut, en s'appuyant sur d'autres parties de la doctrine péripatéticienne (la théorie de l'intellect par exemple), soutenir qu'elle y descend d'en haut; comme, d'autre part, la fin, dans la seconde hypothèse, ne joue qu'un rôle très restreint, puisqu'elle sert seulement à guider une énergie que la matière tire d'elle-même : on peut dire, avec quelque raison, que c'est en réalité le problème de la transcendance ou de l'immanence qui est en question.

La théorie de l'être, que nous avons analysée plus haut,

semble bien conclure en faveur de l'immanence; mais, par malheur, — ou par bonheur, — Aristote ne s'y est pas tenu, et la partie du système qui reste à exposer paraît donner des arguments aux partisans de la transcendance.

D'abord, si la nature est un système de fins, et si la perfection de chaque être consiste dans l'actuation de sa matière déterminée, ne semble-t-il pas déjà qu'il y aurait inconséquence à présenter la matière comme un principe essentiel de l'être. Au moins, si chaque être n'avait qu'une fin particulière, pourrait-on dire que le principe aristotélicien se maintient intact, parce que, la matière relative une fois actuée, il reste encore une matière générale qui déborde en tous points la forme. Mais la théorie d'Aristote offre deux parties très distinctes et dirigées, semble-t-il, en sens opposés. Dans l'une, la fin de l'être est représentée comme interne, et l'efficient se confond avec elle; dans l'autre, il est question d'une fin extérieure et d'un efficient extérieur comme elle.

Chaque être obéit à deux mouvements, l'un intérieur, tendant à actuer sa propre forme, l'autre extérieur, tendant à actuer une forme supérieure. Et la fin dernière, le moteur dernier se trouve, contrairement à la définition même de la substance, être une forme pure, un acte absolu qui imprime au monde un mouvement de progrès et le soulève hors de lui-même pour l'attirer à soi. Ce Dieu transcendant subsiste sans matière, et le résultat de son action est d'anéantir graduellement la matière dans tous les êtres.

Cela posé, n'est-il pas naturel de penser que le véritable mouvement est celui qui tend à la plus haute réalité? et Aristote lui-même ne l'a-t-il pas reconnu en affirmant que le premier de tous est le *mouvement local*, le plus extérieur qui puisse être? Si donc on rapproche cette seconde théorie de la première, on sera amené à juger que la matière

est donnée, dans la doctrine péripatéticienne, à la fois comme essentielle à l'existence sensible et comme contraire à l'existence supérieure, comme une nécessité et comme un obstacle. De là deux systèmes d'interprétation : l'un, plaçant toute réalité dans la nature et niant toute transcendance, considère le XII[e] livre de la *Métaphysique* et le chapitre v du III[e] livre du *De anima* comme des interpolations ou tout au plus comme des défaillances de la pensée d'Aristote; l'autre, trouvant au contraire, dans ces deux passages, l'achèvement prévu de la doctrine, ne voit dans la nature qu'un « vaste accident », dont la fin est de s'anéantir au profit d'une essence supérieure et immobile.

Nous ne prétendons pas d'ailleurs qu'il n'y ait pas quelque moyen de concilier tout cela, et que de savants interprètes, comme MM. Trendelenburg, Prantl, Brandis, Ravaisson, Zeller, n'aient pas, avec grande apparence de raison, présenté une exposition liée et sans contradiction du système péripatéticien. Mais nous faisons ici œuvre d'historien, non de critique. Il ne s'agit pas proprement de savoir si la pensée d'Aristote a réellement oscillé entre l'hypothèse de l'immanence et celle de la transcendance, mais si elle laisse sur ce point place à une difficulté contre laquelle les commentateurs se sont heurtés et sur la solution de laquelle ils se sont divisés. Or cela ne saurait être contesté : le doute était possible, puisqu'on a douté.

Il est donc constant qu'Aristote laisse à ses disciples une doctrine d'où ils pourront tirer à peu près ce qu'ils voudront, la création et l'immortalité de l'âme aussi bien que la génération et la corruption spontanées, le mysticisme aussi bien que le naturalisme.

CHAPITRE IV

THÉORIE DE LA SUBSTANCE D'APRÈS CREMONINI

I. — La matière.

Francesco Patrizzi, dans ses *Discussions péripatétiques*, qui ont ouvert la voie à la critique d'Aristote, énumère, depuis la mort du maître jusqu'à son temps, dix âges d'interprètes, c'est-à-dire dix modes différents d'interprétation, tous concernant les rapports de la matière et de la forme dans le système [1]. Sans s'engager dans ce monde de subtilités et d'arguties, on peut ramener tous les courants à deux directions principales : tendance à expliquer le devenir de la nature par un principe immanent, la matière étant donnée comme capable de développer le *processus* de l'être, sous l'influence purement idéale de l'attrait divin; tendance contraire à considérer la forme comme principe de toute réalité, et, puisque la forme est le résultat de l'influence divine, à attribuer toute causalité à cette intervention transcendante, la nature n'étant plus qu'une sorte de prédisposition à recevoir la détermination que l'esprit lui impose par le dehors.

On désigne généralement ces deux systèmes sous les noms d'*alexandrisme* et d'*averroïsme*. Dans son beau livre sur Averroès, M. Renan a montré qu'il ne faut point prendre cette division tout à fait à la lettre. Il n'y a pas entre le commentaire grec et le commentaire arabe une antithèse aussi nette. De plus, l'alexandrisme proprement dit, celui qui est contenu dans les œuvres d'Alexandre, ne s'est in-

1. Les six premiers comprennent les commentaires grecs, le septième les commentaires arabes, le huitième ceux de Constantinople, le neuvième les commentaires latins.

troduit qu'assez tard dans les écoles, à l'époque de la renaissance helléniste, alors que le problème avait été déjà soulevé, presque sous la même forme, par la scolastique française : La querelle des Universaux n'avait pas eu d'autre objet que la détermination des rapports de la matière avec la forme. A Padoue également, au XIVe siècle, c'est cette même question qu'avaient traitée Pietro d'Abano, Urbano de Bologne, Jean de Jandun. Mais la dénomination est commode, et l'opposition est bien au fond des deux systèmes ; nous la conserverons donc, sous cette réserve [1].

Au temps de Cremonini, la dispute entre les alexandristes et les averroïstes, si chaude au commencement du XVIe siècle, s'était un peu apaisée. Le péripatétisme vieilli n'avait plus assez de sève pour faire sortir de nouvelles luttes de son sein, et les esprits libres le laissaient s'éteindre en paix. Cremonini était donc merveilleusement placé pour se rendre un compte exact de la valeur des tentatives, que l'École avait vues se produire dans l'un et l'autre sens. Aussi est-il particulièrement intéressant de rechercher quelle position il va prendre dans le problème, si controversé, de la matière et de la forme.

Cremonini n'est point un péripatéticien exclusif : il connaît et il apprécie le platonisme, dont il a fait une étude spéciale. Dans ses *Placita* et ses *Symbola academica*, il s'efforce même, loin de réfuter Platon au profit d'Aristote, de montrer que tous deux, quelles que soient leurs divergences, s'accordent sur les principaux points de doctrine. Un opuscule spécial est consacré par lui à l'étude de la *matière chez les Platoniciens* [2]; et, pour qui connaît les tendances conciliatrices de sa philosophie, il n'est pas dou-

1. L'examen direct et parallèle de ces deux systèmes sera abordé au livre V, dans l'étude sur la *philosophie de l'âme* de Cremonini.

2. *De materia secundum Platonicos*, manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Padoue, cod. 1610.

10

teux qu'il n'ait quelque peu profité de cette excursion hors de son domaine ordinaire.

L'opinion de Platon se résume d'un mot : la matière n'est pas à proprement parler une cause de l'être; elle n'est nécessaire à la substance que dans ce monde, qui n'est pas le vrai. On ne saurait même l'identifier avec le principe de la différence et de la multiplicité, car les idées, qui sont multiples et qui diffèrent entre elles, ne renferment pas de matière. La matière n'est qu'une condition du monde sensible, une sorte de principe positif de négation auquel est dû le mouvement, qui est en contradiction avec l'être.

Le christianisme, héritier du platonisme, favorisa cette disposition à la transcendance, et la spéculation philosophique au moyen âge en reçut une impulsion qu'on ne saurait méconnaître. M. Fiorentino, dans l'intéressant ouvrage qu'il a consacré à Telesio, fait justement remarquer que l'orthodoxie catholique commandait à cette époque de considérer la nature comme un mal, comme un obstacle à notre fin. Le dialogue de saint Anselme qui a pour titre *Cur Deus homo* est curieux à étudier à ce point de vue.

Les néo-platoniciens de Florence cherchèrent à donner plus de précision encore à cette théorie, et, malgré les apparences, ils y furent aidés par les averroïstes. Averroès est plus conséquent que Platon : il admet une matière première, universelle et éternelle, qui est le sujet permanent de tout mouvement et de toute forme; mais cette matière n'est pour lui que la trame passive et indifférente de l'être, et n'a par elle-même aucune subsistance [1] : elle revêt la

1. Voy. Renan, *Averroes*, p. 107-115. Voir le fragment du commentaire du livre XII de la *Métaphysique*, cité par M. Renan. La matière y est d'ailleurs représentée comme absolument nécessaire à la génération, et la théorie de la création *ex nihilo* y est nettement repoussée. Mais la matière n'est pas donnée comme contenant le germe de la génération, et le principe de la forme est toujours extérieur et transcendant.

forme, mais elle la subit sans la produire; il n'y a de réalité positive que dans l'Idée.

Par là se trouve régularisé le système de Platon, qui cesse d'être l'idéalisme peu cohérent que nous avons exposé et s'affirme nettement comme un dualisme. Comparé au platonisme pur, l'averroïsme put sembler d'abord quelque peu matérialiste. Mais quand parut l'alexandrisme, avec sa théorie du développement naturel de toutes les formes y compris l'intellect, —celle de la générabilité et de la corruptibilité de l'âme, etc., il fallut bien reconnaître que l'averroïsme, qui admettait au moins des *formes séparées*, était la seule interprétation spiritualiste du péripatétisme, celle qui se rapprochait le plus du platonisme, et c'est avec les averroïstes que l'Eglise dut faire alliance contre les partisans de Pomponace.

Sur la question de la matière proprement dite, l'opposition entre les deux systèmes n'apparaît pas encore aussi tranchée, car Averroès, nous venons de le dire, insiste sur la nécessité de la matière et sur l'importance de son rôle dans la génération : c'est dans les conséquences seulement qu'elle éclatera. Mais elle existe déjà en principe, et le point où elle réside, c'est la théorie de la *puissance :* Faut-il entendre par ce mot une *possibilité* ou une *potentialité*, une condition passive ou une cause active? Les averroïstes résolvent la question dans le premier sens, les alexandristes dans le second. Par là les uns deviennent idéalistes, les autres matérialistes.

Ce qui a trompé parfois les critiques, c'est que le système qui prit plus tard le nom d'alexandrisme, s'introduisit à Padoue sous le couvert d'Averroès. Des disciples infidèles prêtèrent à ce dernier une théorie réaliste de l matière assez analogue à celle d'Avicenne, qu'il avait combattue, et c'est au xvie siècle seulement que le départ se

Le premier de ces alexandristes d'avant la lettre est le servite Fra Urbano, de Bologne [1], que Cremonini a beaucoup étudié et à qui nous demanderons l'antithèse de la théorie platonicienne de la matière.

Nous avons dit que le mouvement local, φορά [2], est regardé par Aristote comme le mouvement primordial, aussi bien causalement que chronologiquement et logiquement. C'est par lui que les éléments se séparent et prennent leur place distincte dans l'espace, pour former la nature [3]. Il ne faut pas se hâter d'en conclure qu'Aristote veuille ainsi nier la différence qualitative des corps, et que sa physique se résolve en un mécanisme analogue à celui de Descartes : il a, tout au contraire, combattu l'atomisme. M. Fiorentino voit là une inconséquence et demande pourquoi, si Aristote n'est pas mécaniste, il ne donne pas comme premier le mouvement intérieur et spontané par lequel la substance constitue sa forme primordiale.

La raison en est, ce me semble, qu'Aristote n'admet point l'information *ex nihilo*, l'immédiat passage de la puissance pure à l'acte premier. Le devenir ne part pas du néant, mais d'une réalité déjà actuée d'un degré ; l'être ne se crée pas de toutes pièces ; il y a, à l'origine, un substratum donné dans lequel se développent toutes les activités, et ce sont les éléments qui constituent ce substratum. C'est là une matière qui est commune à toute génération et à toute corruption, et qui n'est elle-même ni générable ni cor-

1. Son principal ouvrage est un commentaire du commentaire d'Averroès sur la *Physique d'*Aristote, écrit en 1334, qui parut, à Venise, en 1492.

2. Le mouvement en général, κίνησις, se rapporte ou à la substance, et alors il s'appelle génération et corruption, γενέσις. φθορά ; — ou à la qualité, et alors il s'appelle changement, ἀλλοίωσις ; — ou à la quantité, et alors il s'appelle augmentation et diminution, αὔξησις, φθίσις ; — ou enfin au lieu, et alors il s'appelle translation, φορά.

3. La terre en bas ; au-dessus d'elle, l'eau, puis l'air, enfin le feu. Ces éléments sont ordonnés, quant à leur place, d'après le rapport de puissance à acte, en allant de bas en haut.

ruptible. De même, dans le système d'Empédocle, l'Amour et la Discorde composent et décomposent alternativement toutes les formes de l'être, mais jusqu'aux éléments exclusivement, dont l'actuation primordiale et antérieure aux vicissitudes de la nature sert de limite à leur action. Non seulement il n'y a pas de passage du néant à l'être, mais il n'y a pas même de passage de la matière proprement dite à la forme : dans le monde physique, la matière première est déjà une matière seconde.

Voilà la théorie qui sert de point de départ à Urbano de Bologne pour une nouvelle détermination de l'idée de matière [1]. Il commence par examiner l'opinion de ceux qui, identifiant l'Être avec l'Un, rejettent le mouvement, et par conséquent la matière, dans le monde de l'apparence et de l'illusion, Parménide et Melissus. Il la réfute en montrant que l'idée de l'être est incompatible avec l'idée de l'un, et en conclut que « les êtres naturels ne peuvent pas être considérés comme de simples accidents ». La nature a un fondement substantiel. Tout averroïste qu'il se prétende, Urbano écarte le panthéisme en accordant une valeur propre à l'individualité, dans laquelle il voit autre chose qu' « une ligne toujours oscillante et variable se déroulant à la surface de l'océan d'être [2]. »

Le mouvement a lieu d'un principe à l'autre, et par *principes* Urbano entend non les éléments, mais les causes constitutives de l'être même. Il en admet trois [3], et c'est là la théorie capitale de son système. Les deux premiers sont des contraires, et le troisième est un intermédiaire : les contraires sont la *privation* et la *forme ;* l'intermédiaire est la *matière*. La privation n'est plus chez lui, comme chez

1. Voir le premier livre de son commentaire, questions et dubitations XV, XVII, XVIII, XXI, XXII, etc.
2. E. Renan, Averroes, p. 115.
3. Principia sunt tria... materia, forma et privatio.

certains péripatéticiens, un expédient destiné à permettre le mouvement, sans entraîner la génération *ex nihilo;* il la regarde comme un élément indispensable de l'être, une possibilité qui a pour sujet permanent la matière [1]..

On comprend dès lors comment se produisent la génération et la corruption : *fiunt ex contrariis per media.* Toute chose qui naît vient de son contraire; toute chose qui meurt retourne à son contraire, c'est-à-dire, semble-t-il, au néant, ou du moins au non-être relatif [2]. Mais ce passage même ne serait pas possible sans l'interposition d'un terme qui participe des deux autres et puisse leur servir de substratum [3].

Ce terme, c'est la matière, et il est à peine besoin de faire remarquer l'importance que lui prête cette théorie. Il est évident en effet que ces trois principes n'ont point un ôle égal dans la génération : la privation est n principe verbal [4] plutôt que réel, comme serait la matière pure d'ailleurs; elle n'est que la condition du mouvement. La forme elle-même est un principe second; elle ne produit rien; elle ne fait que représenter et *formuler*, pourrait-on dire sans jouer sur le mot, l'acte de la matière.

Enfin toutes les deux, forme et privation, sont physique-

1. « Les Motecallemin, théologiens arabes, accordent une réalité positive à la privation. Les attributs négatifs sont également pour eux des accidents réels et positifs produits constamment par le créateur; le repos par exemple n'est pas la *négation* (le texte porte *privation*, terme manifestement impropre et même contradictoire ici) du mouvement, ni l'ignorance la négation du savoir, ni la mort la négation de la vie. Mais le repos, l'ignorance, la mort sont des accidents positifs, aussi bien que leurs opposés. » (*Dictionnaire philosophique*, article ARABES.) C'est là une idée platonicienne; on trouverait le germe de cette théorie dans le *Parménide.*

2. Quando generatur aliquod ens, non generatur ex ente simpliciter, in quantum ens, neque ex non-ente simpliciter in quantum non ente, sed ex potentia media... Est universaliter verum de omnibus speciebus generabilium et corruptibilium, scilicet quod generantur ex contrario et corrumpuntur in contrarium.

3. Materia est subjectum contrariorum in motu.

4. Privatio est prædicationis.

ment postérieures à la matière, puisqu'il n'y a point dans la nature de forme ni de privation absolue, et que la forme et la privation relatives peuvent être considérées comme des prédicats de la matière : celle-ci doit toujours leur servir d'antécédent substantiel et causal [1]. En réalité, le mouvement n'est plus le passage de la matière à la forme, mais le passage de la privation à la forme, au sein de la matière.

En quoi consistent donc l'existence et l'essence propre de la matière? C'est dans le commentaire de Jean de Jandun [2] sur le *De substantia orbis* que nous chercherons ce complément de théorie. Jean de Jandun rappelle les principaux arguments de ceux qui ne veulent pas admettre l'existence propre de la matière [3] ; tous proviennent, selon lui, de ce qu'on confond la matière avec la privation : ces deux termes diffèrent évidemment, puisque, par le changement, la privation disparaît, tandis que la matière reçoit seulement la forme. Non point que la matière ait une existence actuelle [4], car la forme ne serait alors qu'un accident, ce qui est contraire à l'esprit d'Aristote ; c'est là la thèse d'Avicenne, réfutée par Averroès et dont la conclusion serait l'identité substantielle de tous les individus [5]. Mais la matière, comme nous l'écrivions plus haut, est plus qu'une *possibilité ;* elle est une *potentialité*, qui a déjà en soi comme le linéament de la forme qui s'y réalisera.

1. Si loquamur de prioritate causalitatis, oportet dicere quod in generatione... est dare unam primam materiam. Sed de forma et privatione non est sic : non est dare in materia aliquam unam formam nec aliquam unam privationem quæ sic se habeat ad omnes formas entium naturalium.
2. Quæstiones singulares super libro *De substantia orbis*, editæ a domino philosopho Jo. de Gandavo (1486).
3. Quæstio III, Utrum materia prima sit ens.
4. « Non quod sit actu ens, sicut corpus. »
5. « Omnia essent eadem substantialiter, nec differrent nisi accidentaliter. »

Par là, on est amené à rechercher si la matière a une essence. Cette essence pourrait d'abord n'être que la puissance. Dans ce cas, Jean de Jandun n'hésite pas à répondre affirmativement. Il insiste même pour donner au mot « puissance » une acception plus réaliste que celle qu'on lui donne d'ordinaire. Il ne veut pas qu'on dise que la matière n'a qu'une « puissance passive » [1]. L'idée de puissance n'est pas une simple relation; jointe à l'idée de matière, elle y ajoute réellement quelque chose. Sans doute, si l'on considère la puissance dans son rapport avec la forme [2], on ne peut dire, au sens strict, que telle puissance constitue l'essence de telle matière, parce que ce serait confondre la puissance et par suite la matière avec la forme elle-même, et restreindre par là la potentialité indéfinie de la matière à un acte déterminé. Mais, considéré dans son rapport avec la matière [3], le mot « puissance » prend un autre sens; il désigne alors un sujet capable de certains actes, *subjectum potens*. Dans ce second cas, la puissance est vraiment l'essence de la matière, et, comme on l'a dit, elle est quelque chose de réel et d'extérieur à l'esprit [4]. Seulement, comme elle a son principe dans la matière première, qui n'est rien en acte, elle ne peut prendre, à proprement parler, le nom d'essence, qui implique l'idée d'une forme. Elle reste un *accident propre*, capable de nous conduire à la connaissance distinctive de la matière [5], ce qui est suffisant pour constituer à celle-ci une véritable détermination.

1. « Fuit opinio aliquorum quod potentia passiva esset de genere materiæ, ita ut potentia nihil reale diceret, sed rationis tantum. Relatio nihil addit; potentia autem materiæ esset relatio. *Sed potentia addit aliquid reale super materiam.* »
2. Comme lorsqu'on dit : « Materia est forma in potentia. »
3. Comme lorsqu'on dit : « Materia est potentia formæ. »
4. « Dicit aliquid reale, separatum ab intellectu. »
5. Est *accidens proprium* ejus... et, per ejus cognitionem manuducimur in cognitum esse materiæ primæ.

La matière peut-elle donc être comprise en soi, comme essence différentielle [1] ?

De nombreux arguments plaident en faveur de l'affirmative. Mais Aristote et Averroès déclarent qu' « il est difficile de comprendre la matière première ».

C'est par une distinction que nous arriverons à résoudre la question.

« Être intelligible par soi » peut avoir deux sens : ne pas être intelligible par autre chose que soi ; être intelligible distinctement, et sans confusion possible avec quelque autre chose que ce soit.

Dans ce premier sens, la matière première n'est évidemment pas intelligible en soi, mais par analogie, dans son rapport avec la forme, comme sujet commun des formes qui se succèdent en elle [2]. Dans le second cas au contraire, elle est intelligible comme une chose distincte, dont l'idée est différente de celle de la forme [3].

La matière est donc une réalité positive, ayant une existence et un caractère propres, à laquelle Jean de Jandun n'ose, il est vrai, accorder une essence proprement dite, mais sans que cette restriction ait une autre portée qu'une portée verbale, car, sous le titre « d'accident propre », c'est bien une différence formelle qu'il établit.

La matière est désormais parfaitement définie comme principe de l'être ; voyons maintenant quelle place elle tient dans les diverses combinaisons de la substance.

La première détermination des corps est l'étendue, dont les dimensions sont si intimement liées à la matière que nous ne concevons pas de matière possible en dehors d'elles : ne peuvent-elles donc pas être regardées comme

1. Utrum materia possit intelligi essentiali actu.
2. Materia intelligitur per successionem formarum in ea.
3. Est intelligibilis actu essentiali quia alius est intellectus materiæ ab intellectu formæ.

ne faisant qu'un avec la matière elle-même, et par conséquent comme précédant les formes substantielles qui résultent de son actuation [1] ?

Physiquement, les formes substantielles sont antérieures aux dimensions, puisque celles-ci ne se réalisent jamais que dans des substances informées.

Et pourtant, dans un certain sens, c'est le contraire qui arrive, car les individus ne peuvent se développer que dans une matière déjà déterminée selon une certaine forme. Les dimensions précèdent les substances, comme une détermination moins parfaite en précède une plus parfaite [2] ; car les formes substantielles se constituent par la superposition, ou plutôt par l'emboîtement de plusieurs formes successives. En somme, Jean de Jandun, adoptant l'opinion d'Averroès, d'Avicenne et d'Albert le Grand, conclut que les dimensions sont de l'essence de la matière et constituent en quelque sorte sa corporéité [3].

Voilà la matière reconnue comme inséparable de la quantité, de l'espace et de ses dimensions.

Faut-il maintenant la considérer comme le principe de l'*individuation* [4] ?

La question se pose sur les « dimensions interminées » qui sont l'attribut physique de la matière.

Jean de Jandun n'hésite pas à leur attribuer l'individuation, non qu'elles en soient la cause formelle, mais parce qu'elles sont la condition des dispositions nécessaires à la division des substances [5]. Ce qui est le principe de la diver-

1. Utrum dimensiones interminatæ præcedant formas substantiales in materia.

2. Via imperfectionis præcedunt has formas in materia... illæque conficiuntur per plures formas succedentes sibi invicem in illis.

3. Dimensiones esse in materia prima a quadam communi forma corporeitatis. (La formule est d'Avicenne.)

4. Utrum dimensiones interminatæ sint principium individuationis.

5. Quod dimensiones sunt principium sine quo non, ita ut sint principium dispositionum ad divisionem substantiarum.

sité de la forme dans la matière est aussi le principe de l'individuation de l'accident : c'est le cas des dimensions, qui sont l'origine de la quantité [1]. Sans les dimensions [2], il n'y aurait qu'une seule forme dans la matière, et celle-ci manquerait de cette *puissance de multiplicité* que supposent les formes multiples qui se développent en elle.

Jean de Jandun ne va pas jusqu'à dire, avec Avicenne et saint Thomas, que la matière est le principe unique de l'individuation; mais il en fait une condition expresse, non pas seulement en tant qu'elle sert de limite à la forme, mais en tant qu'elle lui prête la raison même de la quantité qui l'individue, et la puissance qui lui est nécessaire pour devenir une substance [3].

Les formes naturelles sont, en effet, des quantités déterminées [4]. Chaque forme, étant liée à une opération définie, a sa *quantité* propre comme elle a proprement sa *qualité* [5]. S'il en était autrement, il pourrait arriver que dans un corps fini se trouvât une puissance infinie, et réciproquement.

La forme substantielle n'est au fond qu'un rapport entre la puissance et l'acte, et ce rapport, comme tous les autres, s'exprime par une quantité.

1. Divisio enim debetur primo quantitati et per quantitatem aliis.

2. Si dimensiones interminatæ non essent, tunc solùm esset una forma in materia. Ex quo sequitur quod materia non esset *multa* in potentia, et ideo non reciperet *multas formas*, quia non esset divisio numeralis in entibus.

3. Non est principium substantiæ immediatum, sed dispositivum substantiarum... Formæ substantiales sunt distinctæ per hoc quod materia prius fuit in partes diversas divisa, et agens in istis partibus divisim agit, et introducit suam formam divisim, et tunc ipsa forma existit indivisa, per appropriationem sui factam ab agente ad determinatam portionem materiæ.

4. Utrum forma naturalis determinetur ad maximum et minimum.

5. Sicut quælibet forma naturalis habet *qualitatem* determinatam, ita et *quantitatem*. Potentia omnis *quantitas* est terminata sicut *qualitas*. Quodlibet habet operationem determinatam habet et quantitatem. (Cette théorie semble même réduire, dans une certaine mesure, le principe de la *qualité* à celui de la *quantité*.)

La matière pénètre ainsi dans la substance et dans l'essence même des choses, non plus comme partie du composé, mais comme terme nécessaire de la détermination.

La conséquence de cette théorie, c'est que les formes substantielles étant soumises à la loi de la quantité ne sont point contraires entre elles [1]. Averroès [2] et Alexandre d'Aphrodisias concordent sur ce point, pour des raisons diverses, d'ailleurs. Avicenne va plus loin encore : d'après lui, « les formes substantielles se continuent l'une l'autre », *continuantur ad invicem*. Elles ne diffèrent que dans le sens de la perfection, c'est-à-dire, en réalité, dans le sens du plus ou du moins. On verra quel parti Pomponazzi tirera de cette conclusion. Il admettra le processus régulier de la matière s'élevant, de forme en forme, jusqu'à la plus haute, qui est l'intellect, et ne voudra reconnaître aucune hétérogénéité, aucune opposition, aucune contrariété dans la série d'actes qui composent la vie de l'âme.

Il reste enfin à savoir si la matière, qui a été reconnue comme principe essentiel de l'être et de la génération, est indispensable à l'existence des substances engendrées et corruptibles [3], en d'autres termes, si ce qui a été informé dans la matière, ce qui a une matière pour substratum, peut, de quelque manière que ce soit, se débarrasser de cette matière et du germe de corruptibilité qu'elle comporte. De là dépendent la question de la destinée de l'âme et celle de l'essence divine.

Jean de Jandun conclut que l'incorruptibilité des substances qui ont un substratum matériel est physiquement

1. Utrum formæ substantiales sint contrariæ.
2. *Commentaire sur la physique*, V, 1 : In prædicamento substantiæ nihil est contrarium. Substantia non contrariatur substantiæ.
3. Utrum quod est corruptibile de se possit perpetuari aliunde.

impossible [1], et qu'elle ne peut se justifier que par la foi.

Cette théorie s'achèvera dans le Traité de l'immortalité de Pomponace, qui en tirera toutes les conséquences négatives qu'elle comporte.

Voilà donc les deux systèmes entre lesquels Cremonini doit choisir : d'un côté, le platonisme, ou plutôt l'averroïsme, qui en est le prolongement naturaliste et qui représente le maximum d'idéalisme que l'esprit padouan peut supporter ; de l'autre, l'alexandrisme, qui se présente comme le péripatétisme pur et qui interprète la doctrine d'Aristote dans le sens le plus matérialiste qu'elle puisse recevoir. A quel parti va s'arrêter notre philosophe? C'est ce qu'il nous faut examiner, à présent que nous connaissons les termes et les limites du problème.

Cremonini commence par poser ce principe, commun à l'averroïsme et à l'alexandrisme, que la matière est le sujet nécessaire et éternel de toute génération comme de toute corruption. Le *De cœli efficientia* [2] a pour but de montrer que, d'après l'axiome péripatétique, « ἀναγκὴ στῆναι », il faut clore la série descendante des causes matérielles comme la série ascendante des causes efficientes [3], et s'arrêter à un terme final qu'on puisse considérer comme le premier de l'ordre qu'on examine. Il y a donc une matière première, qui est la moins informée de toutes, comme il y a un premier agent, qui se confond avec la forme pure. L'existence de ce substratum primordial est d'ailleurs prouvée par l'universel mouvement, qui suppose non seulement un *actif*, mais encore un *passif* universel [4]. Or

1. Impossibile est physice loquendo, secundum quod id non fiat miraculose, per potentiam supernaturalem.
2. Manuscrit de la bibliothèque universitaire de Padoue, cod. 200.
3. *Ibid.*, cap. 3 : Nec ascendendo nec descendendo possumus progredi sine termino. Progressus in infinitum auferret naturam causæ.
4. Cum igitur ex nihilo nihil fiat et *supponi oporteat passivum universale pro omnibus faciendis quæ fieri debeant, quod quidem est materia prima.*

l'universel mouvement est la loi même du monde : rien n'est, tout devient; tout naît et périt à chaque instant de la durée. « Mundus nunquàm est; nascitur semper et moritur : » c'est le texte de la leçon par laquelle, en 1591, Cremonini ouvrait son cours à Padoue, on s'en souvient [1]. La génération d'un être est toujours la corruption d'un autre. Il faut un sujet permanent à tous ces changements [2].

Tout cela était impliqué dans les théories que nous avons plus haut analysées; mais combien la solution est ici plus méthodique et précise!

Quelle est maintenant la nature de cette matière première dont voilà l'universalité et l'éternité démontrées?

Cremonini se rapproche tout d'abord des platoniciens par le fondement idéaliste qu'il donne à son système. La matière n'existe que par rapport à la forme; c'est celle-ci qui est la raison d'être de l'autre, et Cremonini va jusqu'à dire sa *cause :* « *Materia non est causa formæ, sed forma est causa materiæ* [3]. » Voilà la thèse alexandriste écartée d'un mot. « Si Aristote en a décidé ainsi, continue Cremonini [5], c'est que les anciens philosophes (les Ioniens) avaient considéré la matière comme l'origine nécessaire de toute génération naturelle, de telle façon que, la matière posée, la forme dût nécessairement s'ensuivre : ils en venaient à attri-

1. Voir liv. I, chap. 1.

2. *De efficientia cœli*, cod. cit., caput I. : Corruptio omnis est generatio alterius... Oportet dari causam hujus æternitatis... Non est in causis materialibus progressus in infinitum. *Oportet omnium esse commune subjectum... Istud autem debet esse sempiternum, quia æterna est rerum mutatio.*

3. Quæstio utrum mores et facultates animi sequantur corporis temperamentum. (Manuscrit de la bibliothèque universitaire de Padoue, cod. 2075.)

4. *Ibid. :* Advertendum est veteres philosophos posuisse materiam quæ omnibus generationibus naturalibus imponeret necessitatem. Ita ut, posita materia, necessario poneretur forma; et ita tribuebant vim effectivam ipsi materiæ. Volebant enim materiam per se ipsam promoveri ad quodlibet esse formatum... Aristoteles statuit materiam non posse se ipsam movere ad esse formatum, sed hoc esse causæ efficientis munus. Formæ non insequuntur materiam, sed insequuntur ipsum efficiens.

buer ainsi la cause efficiente à la matière... Ils voulaient que la matière entrât par elle-même en mouvement vers l'existence déterminée. La matière ne peut se mouvoir en vue de la forme; c'est là le propre de la cause efficiente... Pour Aristote, la forme ne suit pas la matière mais l'efficient. »

La disposition de la matière seconde n'est que la présupposition de la forme [1]. C'est la forme qui diversifie la matière, et non la matière qui diversifie la forme. La matière ne concourt à la génération qu'en tant que l'efficient ne peut réaliser la forme en dehors d'elle. Cremonini se refuse même à croire que l'opinion d'Alexandre soit différente de la sienne [2] : celui-ci, au début de son commentaire sur le *De anima*, énumérant les causes de l'âme, ne parle que des éléments. Cremonini ne croit pas que cette omission tire à conséquence : Alexandre insiste sur ce point que l'âme sort de la matière, à cause de l'étrangeté même du fait; mais, il n'a pu raisonnablement admettre que la matière se passe en cela d'efficient.

Nous verrons, en étudiant la théorie d'Alexandre sur l'âme, ce qu'il faut penser de cette interprétation. Au moins pouvons-nous dès à présent établir que la conception de la matière dans Cremonini diffère fondamentalement de celle des alexandristes : la matière ne recèle pas en elle le principe de la forme; celle-ci ne sera jamais un accident de l'autre; c'est de la forme que la matière tire la raison même de son existence.

1. Materiæ diversificantur propter formas, non autem formæ propter materias... et sic diversificatio in materia non est nisi præsupposita talis forma. Pro tanto concurrit materia pro quanto ipsum efficiens non potest causare formam nisi in materia. (*Ibid.*, lec. 4.)

2. Et sic intelligendum est quod dixit Alexander initio primi De anima : videtur quidem ad producendam animam non uti aliquo principio præterquam ipsis elementis; sed tum præcipue intelligit causam efficientem, et meminit solum de materia quia hoc magis videtur mirabile quod anima tam excellens e materia educeretur. (*Ibid.*)

Quelle est donc l'essence de la matière d'après Cremonini? Ou, si le mot *essence* dépasse la portée de la matière, quelle est son attribution spéciale, son *accident propre ?*

Ici, Cremonini rompt avec l'idéalisme qui voudrait réduire cette attribution au mouvement. Voici, en effet, la conséquence d'une telle définition : comme la cause efficiente (dont nous n'avons pas encore parlé) joue le rôle actif dans la production du mouvement, la matière n'y peut jouer que le rôle passif; elle n'est pas cause, mais condition.

Or cela conduit tout simplement à faire de la matière une privation; supposez en effet une substance actuée de toutes parts, mais capable de mouvement, — la substance céleste, par exemple, puisque, d'après le péripatétisme, le ciel est la *nature* la plus parfaite qui existe, Dieu étant acte pur : — ce mouvement est le seul reste d'imperfection qui soit dans le ciel, car la perfection absolue est immobile; supprimez-le, et le ciel se trouve confondu avec Dieu même.

Si donc la matière se définit uniquement par le mouvement, elle ne représentera là qu'un défaut, un vide, la privation de la dernière détermination qui manqué au ciel pour être *actué* adéquatement.

Telle est en effet la conclusion très platonicienne d'esprit qu'Averroès tire de la présence de la matière dans le ciel et de la mobilité qu'elle y apporte avec elle.

Cremonini la repousse, et par là il revient à une conception plus réaliste de la matière. D'après lui, la matière, dans le ciel comme ailleurs, tient la place d'une partie constitutive du composé concret et non pas seulement d'une privation [1].

1. Aristoteles nunquam definivit materiam neque in physicis, neque in metaphysicis, nisi prout habet ordinem ad compositum; semper autem dicit quod materia est id ex quo fit cum insit. Ergo fingere non licet materiam quæ non sit pars alicujus. (*An cœlum sit compositum ex materia et forma*, cod. 1214. Manuscrit de la bibliothèque universitaire de Padoue.)

Elle n'est pas un accident, mais un principe. Elle n'entraîne pas seulement pour la substance la possibilité d'être mue, mais encore la faculté d'être sentie. Ce sont là, nous l'avons dit en commençant, les deux principaux attributs de la nature physique et c'est de la matière qu'ils dérivent tous les deux. Si l'on considère qu'une essence sans matière ne peut ni se mouvoir, ni se faire sentir, on sera amené à reconnaître que la matière, sans être l'*agent* même du devenir universel, en est cependant le principe en tant qu'elle lui donne un sujet et un objet.

L'occasion s'offrait tout naturellement à Cremonini de le prouver, sans sortir de l'étude du ciel : montrer que la matière, loin de disparaître dans l'actuation, comme le ferait la privation, demeure une des causes permanentes du mouvement qui se réalise, tel était l'achèvement naturel de la théorie précédente. « La matière est une partie du composé; » donc elle entre dans l'essence de l'être non seulement comme principe de quantité, servant à déterminer la mesure de sa forme, mais comme principe de changement donnant à sa nature le ressort de la possibilité, c'est-à-dire de l'action.

La considération du ciel conduisait à cette conclusion. Comment en effet expliquer la perpétuité du mouvement céleste, si l'on admet que la puissance s'annihile nécessairement dans l'acte? Tout mouvement a un terme et, ce terme une fois atteint, disparaît de lui-même : voilà la théorie commune; faut-il en conclure que le mouvement du ciel n'a pas de terme puisqu'il persiste? Non pas, répond Cremonini, car le terme de ce mouvement c'est précisément son infinitude; on ne saurait admettre qu'il ait pour fin de parfaire le ciel par un changement; sa perfection est dans sa durée et sa régularité, en un mot dans sa perpétuité.

Mais alors, si cette puissance, que le ciel a de se mou-

voir, est en acte, comment se fait-il qu'elle subsiste? La puissance n'est donc pas seulement un moyen pour arriver à l'acte, la matière un moyen pour arriver à la forme?

Arrivé là, Cremonini est pris de peur; il veut bien admettre que la matière céleste ne s'anéantit pas par l'actuation, mais il refuse d'étendre cette prérogative à la matière terrestre ou sublunaire. Il se rabat sur l'autorité d'Aristote qui, de ce que le ciel est mû d'un mouvement circulaire, conclut seulement à l'existence d'une matière spéciale au ciel, distincte des quatre éléments qui composent notre monde, la *quintessence;* et, sous prétexte que la matière céleste est liée par une relation intrinsèque [1] à un acte déterminé, ce qui la rend inséparable dudit acte, — tandis que la sublunaire n'est liée qu'accidentellement à tel ou tel acte et par là reste indifférente à la forme, — il nie l'indissolubilité de la puissance et de l'acte, passant ainsi à côté de la solution définitive du problème. Car, s'il eût admis que la puissance persiste virtuellement dans l'acte qui la détermine, il eût ainsi pris solidement position entre les deux extrêmes qu'il repoussait. Il eût échappé à l'idéalisme puisqu'il eût maintenu la continuité de la puissance à travers la série des actes, et aussi au matérialisme puisqu'il eût été acquis qu'en aucun cas la puissance ne peut s'isoler de l'acte d'où elle tient la détermination.

Mais cette malencontreuse distinction entre les deux matières, outre qu'elle rompt l'unité du système, rend impossible la conciliation où tend Cremonini. Il vient se heurter à une irréductible opposition. Si l'on admet, en effet, que la

1. Differunt hæ duæ materiæ inter se, quum materia sublunaris per essentiam suam est talis ut ad singulas formas, quas respicit, accidentaliter referatur; materia vero celestis per essentiam suam est talis ut se habeat ad unicam formam quam recipit; unde compositiones sublunares omnes sunt dissolubiles; nexus autem formæ cœlestis et materiæ est indissolubilis.

matière s'annihile, comme la privation, dans la forme reçue, il faut en conclure que la forme est tout, et la matière rien; si la matière subsiste comme sujet de la substance, c'est la matière qui est la substance même, et la forme n'est qu'un accident.

Le seul moyen terme est une puissance, non réelle en dehors de l'acte où elle s'informe, mais qui persiste dans cet acte tant qu'il persiste lui-même (parce que c'est par elle seule que l'actuation est possible), et qui continue par conséquent la possibilité indéfinie d'un autre acte après celui-là. L'être, à vrai dire, passe toujours d'un acte à un acte, mais cette transition sans solution de continuité n'est possible que par la permanence d'une puissance reliant toutes ces formes, comme Cremonini semblait le reconnaître alors qu'il démontrait la nécessité de la matière éternelle et universelle. Voilà précisément pourquoi les formes substantielles ne sont pas contraires, mais superposables entre elles, — parce qu'elles sont unies par une sorte de trame idéale qui est la puissance. Hors de cette solution, devant laquelle il recule, Cremonini est obligé de s'en tenir à un éclectisme verbal, dont la formule complexe résulte plutôt d'une moyenne prise entre les deux extrêmes que de la synthèse effectuée de leurs principes.

D'un côté la matière est indéterminée, — mais de l'autre elle entre dans l'être par le prédicat de la puissance [1]. Elle n'a pas d'essence, — mais elle a une différence propre en tant qu'elle fait partie d'un composé et qu'elle s'oppose à la

1. Voir *Commentaire De anima*, liv. II, manuscrit de la bibliothèque universitaire de Padoue : « Aristoteles ait materiam illud esse compositi principium quod secundum se non est *hoc aliquid;* esse enim hoc aliquid importat naturam determinatam et definitam; materia vero, secundum se accepta, nihil habet definiti aut determinati, sed solum definitur aut determinatur prout sit sub forma. Materia est tale ens ut, cum omne prædicamentum dividatur per actum et potentiam, ipsa in prædicamento substantiæ se teneat ex parte potentiæ. (Leçon I.)

privation [1]. Il faut combattre les scotistes qui veulent que la matière ait une existence actuelle [2] —, mais la forme dégagée de la matière, la forme assistante, ne peut exister en aucune façon, quoi qu'en pensent les averroïstes [3]. C'est de la matière que la forme tient l'être, — mais la forme dépend toujours de la matière [4]. L'élément antérieur de la génération est la forme, et la forme seule rend nécessaire la détermination de la matière; — mais la matière déterminée est indispensable à la production d'une telle forme [5].

La pensée de Cremonini parvient à garder l'équilibre sur cet amas d'apparentes antinomies; mais on n'entrevoit pas que cette subtilité lui soit d'un grand secours pour la solution précise du problème. Il s'attache surtout à côtoyer, sans y tomber, le matérialisme, où une affirmatien trop nette de la potentialité propre de la matière eût pu l'entraîner, et l'idéalisme qui était au bout de son principe : « La forme est la cause de la matière. » Là s'arrête son originalité.

Il n'apporte aucune idée nouvelle et se borne à la critique des deux systêmes, qu'il résume au lieu de les concilier.

1. (Aristoteles) non contradicit dicto, dicens materiam esse magis *hoc aliquid;* nam materia duobus modis consideratur : aut in sua natura, quatenus incompositò dicit talem essentiam, et sic non dicitur *hoc aliquid;* aut prout comparatur privationi ad constituendum idem compositum, et sic dicitur magis aliquid quam privatio, quia est pars essentialis ipsius compositi, cum privatio concurrat ad illud constituendum. (*Ibid., leç.* II.)

2. Et sic, ex hoc potestis elicere argumentum contra scotistas volentes materiam habere actum existendi. (*Ibid., leç.* VI.)

3. Ergo nulla potest dari forma assistens... ut volunt isti averroïstæ. (*Ibid., leç.* XII.)

4. Ergo omnis forma quæ dat esse materiæ necessario simul dependet a materia. (*Ibid.*)

5. Est necessitas suppositionis quæ incipit a forma; præsupposito quod tales forma et finis debeant existere, necessarium est præexistere talem materiam; agens, quia vult talem formam, ideò requirit talem materiam. (*De modo agendi naturæ secundum propter quid*, man. de la bibliothèque universitaire de Padoue, cod. 200.) (Leçon XXXIX.)

CHAPITRE V

THÉORIE DE LA SUBSTANCE D'APRÈS CREMONINI (*suite*)

II. — LA FORME. — LA GÉNÉRATION ET LA FINALITÉ DANS LA NATURE.]

Il résulte de ce qui précède que la matière est une cause nécessaire mais non suffisante du mouvement. Cremonini est par là amené à rechercher le complément de cette cause, l'agent qui met en branle la substance, en faisant passer la puissance à l'acte. Ce passage s'appelle la *génération*. Dans un certain sens, tout mouvement est une génération, puisque la fin est toujours la détermination d'une forme restée jusqu'alors virtuelle; mais on entend plus spécialement par ce mot la réalisation de la forme substantielle qui constitue l'individu.

C'est un axiome de la physique ancienne que le ressort de la génération dans la matière est la contrariété. Il semble que ce soit par l'opposition de certaines déterminations au sein de la substance que se produise la rupture d'équilibre, et, par suite, le mouvement qui constitue le devenir. Aussi Pietro d'Abano, à qui Cremonini a emprunté en partie sa théorie de l'action, a-t-il posé cet axiome que « c'est par la qualité que les formes substantielles sont actives, et que la qualité est comme l'instrument de la substance [1]. »

Il ne s'agit évidemment pas ici de la contrariété première et métaphysique de la privation et de la forme; mais de la contrariété seconde et physique, qui, dans le monde, paraît donner lieu au mouvement naturel et dont les termes sont des qualités positives. Que faut-il penser de cette

1. *Conciliator*. Differentia LX, p. 85. Qualitates sunt instrumenta formarum substantialium. Qualitas est tanquam ratio qua perficitur actio, et instrumentum immediatum ipsius propter rationem contrarietatis.

théorie? Aristote réduit les contraires à deux couples : le *froid* et le *chaud*, le *sec* et l'*humide*. Peut-on donc admettre qu'il ait placé dans des qualités, c'est-à-dire dans des accidents, le principe de l'action? Nullement, car chacune de ces qualités informe une partie de la matière universelle, et physiquement les contraires ne sont pas autre chose que les *éléments*, c'est-à-dire la terre, l'eau, l'air et le feu. Les éléments sont en effet la cause substantielle de toute génération. En sont-ils la cause suffisante?

Telesio[1] a cherché à corriger la théorie péripatéticienne; il a commencé par n'admettre qu'un couple de contraires : le froid et le chaud, correspondant l'un à la forme, l'autre à la privation, et ayant tous deux pour sujet commun la matière. L'originalité de sa thèse réside dans le rôle qu'il donne aux contraires dans la génération : tous les deux, d'après lui, sont des termes actifs, des *agents*[2], qui suffisent à expliquer tout changement, la matière n'y participant que comme une indifférente passivité.

Fra Urbano, parti de la même théorie, avait, comme nous l'avons vu, abouti à une conclusion tout opposée, à savoir que la matière est le sujet nécessaire et substantiel des contraires, qui ne sont guère que ses prédicats.

Cremonini se place entre ces deux théories extrêmes pour retrouver le véritable sens du péripatétisme. Les contraires, selon lui, ne sont ni des déterminations intrinsèques de la matière, ni des formes indépendantes qui la prendraient pour substratum de leur action, car, d'un côté, il est bien certain, puisqu'ils sont déterminés, qu'ils le sont

1. Voir Fiorentino, t. I, p. 220.
2. M. Fiorentino cherche à démontrer que c'est là le sens profond du péripatétisme, et il appelle en témoignage Simon Portius, qui se déclare en effet enclin à croire qu'Aristote a entendu faire de la *privation* une cause active. Cette interprétation nous paraît erronée. (Telesio, t. I, p. 221.)

par la forme, seul principe de toute détermination; et, de l'autre, ce n'est point comme formes ni comme agents qu'ils entrent dans la génération, mais comme matière. Appelons-les en effet par leur nom, les contraires ne sont autre chose que les éléments; or la matière ne se présente jamais en ce monde que sous l'aspect de l'élément : c'est là le premier degré de la nature physique, car la matière pure n'est qu'un terme logique. Sans doute on est obligé de supposer, à l'origine des choses, un premier acte qui ait donné à la matière la forme des éléments; mais cette première forme n'est qu'un *instrument* pour les formes à venir; la contrariété n'est que le moyen de la génération, elle n'en est pas l'agent.

D'ailleurs l'idée de *contrariété* n'implique-t-elle pas une certaine participation de la matière et de la forme, par où nous voyons qu'il ne faut la rapporter entièrement ni à l'une ni à l'autre? Si elle n'était qu'un accident de la matière, comme le voudrait Urbano, on ne comprendrait point qu'elle contînt une opposition, c'est-à-dire deux déterminations distinctes, et en fin de compte une différence formelle; et si elle ne tenait son essence que de la forme, comme le soutient Telesio, on ne comprendrait pas la part d'indétermination que postule cette opposition dans la substance qui en est le sujet. La contrariété est le produit mixte de l'union de la dyade indéfinie et de l'unité formelle, c'est-à-dire de la matière première et du premier agent.

La contrariété n'est donc que la cause matérielle de la génération : quelle en est la cause efficiente? Qu'est-ce qui mettra la puissance en mouvement pour l'amener à réaliser une forme plus haute que la forme élémentaire?

C'est la forme même à laquelle tend le mouvement. La

cause efficiente et la cause formelle se confondent. Cela suppose l'antériorité de la forme et demande quelque explication [1].

Distinguons d'abord entre la forme accidentelle et la forme substantielle, pour nous attacher à cette dernière. La forme substantielle est celle qui constitue l'être même, dans ce qu'il a de spécifique et de permanent. Pour ne pas compliquer le problème en y introduisant la question subsidiaire de l'individualité, au lieu de prendre tel homme, Socrate par exemple, prenons l'homme en général, et recherchons d'où lui vient sa forme substantielle. On répond qu'elle vient de l'homme qui l'a précédé : *Homo generat hominem;* mais on ne fait ainsi que reculer le problème ; il faut bien en arriver au principe même de la forme transmise. Là, on a le choix entre la théorie de la création et celle de l'emboîtement des formes. Averroès a parfaitement formulé la question dans son commentaire sur le XII[e] livre de la *Métaphysique* [2]. « Il y a, dit-il, sur l'origine des êtres, deux opinions opposées. Les uns expliquent le monde par le développement, les autres par la création. Les partisans du développement disent que la génération n'est que la sortie et, en quelque sorte, le dédoublement des êtres; l'agent, dans cette hypothèse, n'a d'autre fonction que de tirer les êtres les uns des autres, de les distinguer; il est donc évident que ses fonctions se réduisent à celles de moteur. Quant aux partisans de la création, ils disent que l'agent produit l'être sans qu'il ait besoin pour cela d'une matière préexistante. C'est l'opinion des Motecallemin, de notre religion, et celle des chrétiens, par exemple de Jean le Chrétien (Jean

1. Toutes ces théories sont contenues dans le commentaire du livre II de la *Physique*, principalement dans la partie qui comprend les leçons 32-49 et qui porte pour second titre : *De modo agendi naturæ secundum propter quid.* (Bibl. de l'Université de Padoue, cod. 200.)
2. Cité par M. Renan, *Averroès*, p. 108.

Philopon), qui prétend que la possibilité de l'être créé ne réside que dans l'agent. Quant aux opinions intermédiaires..., elles sont d'accord sur un point : c'est que la génération n'est qu'une transmutation de substance, que toute génération suppose un sujet, et que rien ne s'engendre, si ce n'est de son semblable... L'opinion d'Aristote consiste à dire que l'agent fait du même coup le composé de la matière et de la forme, en donnant le mouvement à la matière et la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte... L'agent ne crée aucune forme, car, s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant. »

La solution qu'Averroès prête ici à Aristote et qu'il adopte pour lui-même n'est qu'apparente, car elle revient à placer dans la matière déterminée le principe des formes qui s'y réalisent, c'est-à-dire à faire rentrer dans la matière la cause formelle et efficiente, sans dire comment elle y est venue et d'où elle provient. Que la matière soit le substratum de la génération, et que l'*agent* (nous verrons comment il faut entendre ce mot) en soit le moteur, tout le monde en convient, ou peu s'en faut; mais d'où provient la détermination particulière des formes substantielles que le mouvement fait naître dans la matière? Voilà la difficulté. Averroès l'a bien entrevue, mais non résolue nettement. Voici ce qu'il dit en effet : « La nature produit tout cela (animaux, plantes, etc.) avec ordre et perfection, et comme si elle était guidée par une intelligence supérieure, bien qu'elle soit dénuée d'intelligence. *Ces proportions et cette énergie productive, que les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les idées*[1]. » Il semble bien qu'il s'agisse ici de l'origine et du

1. *Commentaire sur la Métaphysique*, XII, fol. 331.

principe des essences, et qu'Averroès rapporte l'une et l'autre aux formes célestes. Dans son système, en effet, l'humanité est constituée substantiellement par une sphère astrale. Mais, dans cette voie, il faudrait aller jusqu'au bout et déclarer que toute forme d'ici-bas a son principe et son exemplaire dans une forme céleste, comme l'a fait Pietro d'Abano. Il ne resterait dès lors plus rien du péripatétisme, car cette conception n'est autre chose que la théorie platonicienne des idées entendue au sens physique.

Cremonini refuse de suivre les averroïstes sur ce terrain et se borne à établir que la production de la forme est le résultat de l'action du *premier moteur*, ou *agent*, sur la matière. Cela s'entend pour la forme accidentelle ; mais comment expliquer par là la permanence de la forme substantielle? L'agent attire à lui la matière, par le désir, et tend à en actuer la puissance : soit, mais pourquoi cette actuation s'arrête-t-elle, pour chaque espèce, à un point déterminé? Pourquoi de cette action universelle et partout égale, à ce qu'il semble, résulte-t-il ici des hommes, là des animaux, là des plantes? Voilà ce que la théorie purement péripatéticienne n'explique pas, car, je le répète, c'est éluder la question que d'attribuer l'essence à la matière déterminée, puisque cette matière devient ainsi le principe de la forme et ne contient pas davantage la raison de ses différences. Il faut bien qu'il y ait un plan de l'univers et que ce plan trouve sa raison quelque part.

Zabarella fait faire un pas à la solution par sa théorie originale de la *forme informante* et de la forme *assistante* [1] :

1. Voir Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, partie V. — Zabarella, *De mente humana*, 2 : « Forma duplex est, una materiam *informans* et dans esse specificum, et rem constituens tanquam differentia adjecta generi; altera est forma quæ non dat esse, sed ipsi rei jam constitutæ et habenti esse specificum supervenit tanquam præstantius quoddam, et dat solum operationem ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem,

« La première est celle qui informe la matière, qui lui donne l'être spécifique, et constitue l'individu comme une différence ajoutée au genre. L'autre ne donne pas l'être, mais survient, dans la chose déjà constituée et spécifiée, comme une détermination plus haute; elle donne lieu à l'action que l'être a en puissance, mais qu'il ne réaliserait pas par ses propres forces, parce qu'il a besoin d'y être appelé par quelque terme plus noble qui dépasse sa nature et sa condition. »

Ainsi se trouve décrite et analysée la distinction qui sépare la forme substantielle et la forme accidentelle, mais non le principe de cette distinction. Il est certain que, péripatétiquement, tout être est soumis à deux actions, une qui tend à lui donner et à lui conserver son essence propre, l'autre qui tend à augmenter sa perfection relative par l'addition d'un nombre indéterminé d'accidents qui ne détruisent pas sa forme essentielle. Entre la tendance qui maintient dans l'homme l'unité de la vie, par une sorte d'attraction des éléments corporels vers une forme qui est à la fois la cause et la fin de l'organisation, et la tendance qui attire l'homme vers l'idéal et qui le pousse à réaliser en lui une forme indéfiniment supérieure, dont la science, l'art, la morale sont les moyens, il y a sans doute une différence fondamentale, mais c'est de cette différence même qu'on ne rend pas raison.

En un mot, la cause universelle, le premier agent manifeste son action ordonnatrice et déterminante par deux influences bien diverses : l'une par laquelle l'être est constitué dans sa nature propre, dont il ne peut sortir, l'autre par laquelle l'être est indéfiniment différencié et perfec-

sed eam edere propriis viribus suis non potest; ideo eget ope alicujus nobilioris, quod ejus naturam et conditionem excedat. Illa quidem dicitur forma *assistens* tantum. »

tionné dans les limites de cette nature. Il y a là une action *spéciale* et une action *universelle*, dont Cremonini n'a point donné, n'a point même nettement cherché l'explication. Il prend le monde tout fait, avec ses espèces déjà constituées, où tout antécédent engendre un conséquent semblable, sans chercher d'où provient cette loi de similitude, et il est amené ainsi à donner pour cause à la forme substantielle, c'est-à-dire à l'essence, la forme elle-même, en tant qu'elle préexiste dans un autre être, et à la forme accidentelle, c'est-à-dire à l'action, la première forme, le premier agent, Dieu. Le problème se trouve par là plutôt évité que résolu, car, si la cause générale de la génération est ainsi déterminée, la cause particulière du mode de la génération ne l'est pas. On comprend pourquoi la matière engendre, et c'est parce que l'*agent* l'attire à lui; mais non pourquoi elle engendre selon de certains types et certaines lois, dont il faudra toujours rechercher le principe soit dans l'agent, ce qui ramène à la création, soit dans la matière, ce qui conduit au matérialisme.

Sur ce point encore, sur l'origine des lois de la génération, comme sur l'origine de la génération elle-même, le péripatétisme est pris dans un dilemme, d'où Cremonini sort, comme du premier, par une prétendue conciliation qui n'est qu'à la surface.

D'un côté, en effet, il repousse la création, parce qu'il ne lui semble point que le premier agent ait le pouvoir de produire des formes qui n'existeraient pas déjà en puissance; de l'autre, il ne croit pas à la spontanéité formelle de la matière, pas plus du reste qu'il n'a cru à sa spontanéité motrice. Il se borne à conserver les deux causes premières de la génération, la matière et Dieu, les déclarant nécessaires l'une et l'autre, et se dispensant d'expliquer l'origine des lois et des types fixes qui résultent de

leur commune action, comme s'il admettait que les intermédiaires s'établissent d'eux-mêmes, les deux termes extrêmes une fois donnés.

On voudrait supposer, par delà ce mutisme, quelque profond principe sous-entendu, comme celui de Leibniz, par exemple, que tous les possibles, virtuellement renfermés dans l'indétermination de la matière, aspirent à l'existence, et que Dieu n'a pas besoin de les distinguer spécialement pour qu'ils se réalisent d'eux-mêmes, chacun selon la loi interne de son essence propre, aussitôt que l'acte souverain les appelle à l'être [1]. Mais il faut savoir se résigner à ne trouver dans les systèmes que ce qui y est vraiment contenu, et rien n'autorise à croire que Cremonini ait ainsi donné au péripatétisme le complément qu'il paraît réclamer.

En dernière analyse, la forme vient de la forme, la loi de la génération est la similitude, bien loin d'être la contrariété, comme il avait pu le sembler d'abord. La matière entre en acte sous l'influence d'un acte déjà achevé, et modèle sa détermination sur celle de l'acte directeur. Mais en quoi consiste cette influence et comment s'exerce cette direction ?

Tous les systèmes qui n'admettent pas le processus aveugle de l'être, en dehors non seulement de toute conscience, mais de toute loi définie, ont dû résoudre ce problème ; d'après Platon, la génération de la forme dans la matière a lieu par *imitation*, μίμησις, ou par *participation*, μεθέξις, d'un exemplaire antérieur et idéal. Nous verrons, en étudiant la métaphysique de Cremonini, que plus d'un péripatéticien au XIV[e] siècle s'était tenu à cette solution. Mais Cremonini comprend qu'elle n'est qu'évasive. Il ne

1. Voir notre thèse latine, *De perfectione apud Leibnitium*, part. III et IV.

suffit pas, en effet, de déclarer que la matière imite la forme ou qu'elle en participe, ce dont Aristote doit convenir avec Platon ; il faut encore définir les voies et moyens de cette opération. A la cause formelle, en un mot, il faut ajouter une cause plus haute qui l'explique, et celle-ci est la *cause finale*[1]. Par elle disparaît la distinction anti-péripatéticienne établie dans un autre sens que Zabarella par les averroïstes du XVIe siècle entre la *forme informante* et la *forme assistante*. La plupart d'entre eux, pour rester fidèles à la pensée d'Aristote, avaient en effet conservé à la forme substantielle son caractère interne et immanent; mais, comme d'autre part il convenait d'expliquer l'origine et la production de cette forme, ils l'avaient dédoublée en quelque sorte, imaginant hors d'elle une forme modèle, qui ne fît qu'*assister* la matière, sans l'*informer* directement. Ils scindaient ainsi la cause de la génération et revenaient, par une voie détournée, au platonisme qu'ils voulaient fuir.

Cremonini fond ces deux idées en une seule, et interpose entre le sujet et la cause de la génération le moyen terme d'une *fin*, à la fois interne et externe, puisqu'elle vient du dehors et qu'elle agit au dedans.

Il identifie nettement la cause formelle avec la cause finale, et suspend la cause efficiente entre la fin, qu'il doue d'un pouvoir idéal, et le sujet de la génération, qui se trouve ainsi transformé et devient l'agent physique du mouvement. Cette transformation s'impose, car il est bien évident que la fin, par sa nature transcendante et séparée, ne pourrait en aucune façon mouvoir une simple possibilité, ou même une potentialité, comme est la matière proprement dite; une fin s'adresse à une tendance, à une faculté,

1. Dicendum naturam agere propter finem; est unum ex primis et maximis principiis cognitis scientiæ naturalis.

à une *âme;* ce n'est donc ni dans la matière ni dans la forme, c'est dans l'âme et dans la fin que réside le principe mystérieux de la génération terrestre. La matière et la forme ne sont que des abstraits; c'est dans la réalité concrète qu'il faut chercher la cause de l'universel devenir. Tout mouvement est une action; toute action suppose un agent mû par le désir d'une fin qu'il réalise. La théorie de l'être trouve ainsi un achèvement dans la théorie de l'âme, qui la couronne.

Qu'est-ce d'ailleurs que l'*âme*, et comment apparaît-elle dans la matière ? Ce n'est point ici le lieu de le rechercher; nous aurons à examiner plus tard la pensée de Cremonini sur ce point. Ce qui ressort, pour le moment, de la théorie que nous venons d'exposer, c'est qu'il n'y a pas dans l'univers d'autre causalité que la finalité, laquelle implique la coopération d'un idéal et d'une âme. Voilà les deux agents nécessaires de toute génération. Le mouvement de la nature inanimée s'explique par le concours du premier moteur et de l'*âme du monde;* le mouvement des natures particulières s'explique par le concours du premier moteur et de l'âme particulière de chaque nature. La spécialité de chaque mouvement dépend de la spécialité de l'âme qui le réalise. D'où vient la spécialité de cette âme? Cremonini ne le dit point; nous avons vu comment il élude le problème de l'origine des essences. Au moins rétablit-il l'unité du système du monde, compromise aussi bien par ceux qui font sortir le mouvement du sein de la matière et sont ainsi obligés de placer hors d'elle un modèle qu'elle copie, que par ceux qui y font descendre le mouvement par l'intermédiaire de la forme et sont ainsi forcés de placer en face de celle-ci une matière qui lui serve de substratum. Sans doute la fin peut encore être considérée à deux points de vue : objectivement en tant qu'elle détermine idéalement le mouvement qui

doit actuer la matière (*finis gratia cujus*), et subjectivement, en tant qu'elle donne par là une forme propre à la dite matière (*finis cui*); mais elle demeure une et identique dans son essence. L'âme ne se réalise que par la fin ; la fin ne se réalise que dans l'âme : l'acte où elles s'unissent et deviennent concrètes est le *désir*, qui apparaît ainsi comme le levier de tout mouvement, le ferment de toute génération.

Il reste maintenant à démontrer que la finalité est bien l'universelle loi de la nature et, ici, Cremonini prend pour auxiliaire le grand adversaire du hasard et de la fatalité dans l'antiquité, le plus célèbre des interprètes d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias, dont les ouvrages ont été de sa part, et à plusieurs reprises, l'objet d'un scrupuleux commentaire [1]. Dans tout ce qui précède, on a considéré comme acquis que le monde était en tout gouverné par une loi de raison et d'harmonie, dont tous les faits naturels, à quelque ordre qu'ils appartiennent, ne sont que les manifestations réglées. C'est là un postulat qu'il convient d'examiner.

Rien ne se produit sans cause, soit; mais cela implique-t-il cet enchaînement rationnel des antécédents et des conséquents que suppose la finalité? Ne peut-il y avoir d'autre principe de la génération que cette sorte de plastique idéale par où une certaine puissance est amenée à réaliser une certaine forme? Tout se passe-t-il toujours normalement dans la marche de l'univers, et n'y faut-il faire aucune place au hasard, qui joue un si grand rôle dans notre vie?

Les épicuriens attribuent au hasard toute causalité; sans aller jusque-là, au moins doit-on reconnaître que certains

1. Voir, sur tout ce qui suit, le même commentaire du livre II de la *Physique*, leçons 25 à 31 (Tractatus de Casu et Fortuna), de 32 à 41 (De modo agendi naturæ secundum propter quid). (Bibl. de l'Université de Padoue, cod. 200.)

faits anormaux de la nature, tels que la naissance des monstres par exemple, ne sauraient s'expliquer sans lui.

Cette remarque paraît insignifiante, mais voyez où elle conduit : si vous admettez que la nature a pu, ne fût-ce qu'une fois, produire une forme en dehors de la loi de finalité, tout le système s'écroule ; car où trouver dans ce cas le principe de cette génération accidentelle? Il faudra admettre, à côté de la fin, une autre cause ; et par là on sera amené à penser que la fin, n'étant pas nécessaire à la génération, n'est pas un principe, mais seulement un résultat[1]. On citera de nombreux exemples à l'appui de cette théorie : la pluie fait pousser les herbes ; voilà sa fin ; est-ce là le but qui en a déterminé la production et la chute? Non, à coup sûr ; le hasard seul a le mérite de cette coïncidence.

Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de toutes les fins que nous croyons découvrir? Le seul agent véritable est le hasard, qui, rapprochant les matières particulières, provoque l'apparition de certaines formes plus générales qui ne sont que des effets accidentels, non des causes.

Cremonini comprend le danger qui résulte de cette théorie pour le péripatétisme, dont l'idée fondamentale est précisément l'idée de fin[2]. D'abord, réplique-t-il, le hasard ne donne point la raison de la fréquence ni surtout de l'universalité des effets. Il peut à la rigueur arriver que le concours fortuit des atomes donne une fois naissance à un être ayant la forme d'un animal ; mais comment la vie se conservera-t-elle dans ce corps et comment le type de cet animal persistera-t-il dans l'espèce? L'argument tiré des

1. Aliqua habent aliquem usum, non autem sunt facta propter illum usum ; ita ut non finis et usus rei habeat aliquam causalitatem in ipsa generatione, sed solum casus congregans materiam ad quam postea ex necessitate res consequitur, quæ per accidens est alicujus gratia et ad aliquem usum. (*De modo agendi naturæ secundum propter quid*, leç. 33.)
2. *Ibid.*, leçon 34.

monstres ne prouve rien, car la monstruosité n'entraîne qu'une déviation, non un changement radical dans la forme. Un cheval peut engendrer un cheval imparfait, non un bœuf. Il y a trouble dans le fonctionnement de la cause, il n'y a pas introduction d'une cause nouvelle [1]. En effet, le *hasard* n'est pas à proprement parler une cause, mais un mode de causalité. On désigne par ce nom l'action des causes qui vont à une fin autre que la fin même à laquelle elles étaient appropriées. Pour reprendre l'exemple cité plus haut, la chute de la pluie n'est pas fortuite en soi, ni la fécondation du sol, mais seulement la rencontre et la fusion accidentelle de ces deux effets.

Dans ce sens et dans cette mesure, il est bien vrai que le hasard a sa place dans l'univers, mais il se réduit à l'indépendance et à l'enchevêtrement des causes, et cela ne contredit en rien le principe de finalité. « Il y a dans les causes une subordination, un ordre, qu'un désordre partiel ne suffit pas à détruire et qu'on ne peut méconnaître sans abolir l'idée même de cause, et avec l'idée de cause la science [2]. »

Le hasard écarté, on se trouve en présence d'une idée plus dangereuse encore, celle de la fatalité, du destin, que les stoïciens, au temps d'Alexandre d'Aphrodisias, opposaient à l'idée péripatéticienne de la fin. Voici comment raisonnent les partisans de cette théorie : si le rapport qui lie la matière à la forme dans la génération n'est pas fortuit, il reste qu'il soit nécessaire. S'il est nécessaire, la génération est déterminée d'avance, par l'essence même des choses, et le monde ne fait qu'obéir dans son développement à une sorte de puissance immuable qui a enchaîné tous les antécédents et les conséquents selon une loi de fatalité.

1. *De modo agendi naturæ secundum propter quid*, leçon 36.
2. Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, p. 49.

L'erreur ici consiste à déclarer la loi distincte de la nature elle-même. Toute matière réalise la forme qui est sa fin; voilà un fait. Mais il ne faut pas imaginer une sorte de décret assignant d'avance telle forme à telle matière. Le destin, comme le hasard, n'est autre chose que le mode de causalité de la nature [1]. Par là même, le destin ne saurait être identifié avec la nécessité; car la nécessité exclut toute contingence, tout accident; et, pour que la génération n'admît ni acccident ni contingence, il faudrait que le monde ne renfermât aucune trace de non-être, c'est-à-dire que son action fût celle d'une cause une et identique se développant d'elle-même, selon la loi de son essence. Mais la diversité des phénomènes naturels ne révèle-t-elle pas la présence de causes dissemblables dans l'univers? La possibilité des contraires, qui est la condition de toute matière, de toute génération et corruption, n'est-elle pas incompatible avec l'idée du destin absolu?

En somme, la loi de la nature n'est ni le hasard ni la fatalité; c'est la finalité, qui n'a qu'une nécessité hypothétique [2], et dont la formule est que toute matière appropriée à une certaine forme doit réaliser cette forme, si aucune cause étrangère ne vient faire obstacle à son développement. Cette appropriation même ne peut être conçue ni comme fortuite, ni comme nécessaire *à priori;* elle dépend de l'ordre de la nature, où l'accident a sa place comme la loi. Il y a une certaine aptitude propre de la matière à la forme, par suite de laquelle tout ce qui se produit dans une telle matière est ordonné en vue de telle forme [3]; mais cette

1. Voir *De modo agendi naturæ secundum propter quid,* leç. 39 (deuxième question : quomodo necessarium in physicis reperitur).

2. Est necessitas suppositionis, quæ incipit a forma; præsupposito quod tales forma et finis debeant existere, necessarium est præexistere talem materiam. (*Ibid.,* leç. 39.)

3. Mutatio per quam finis acquiritur nihil aliud est quam transitus continuatus et ordinatus ab hac aptitudine ad hanc finem. (*Ibid.,* lec. 34.)

aptitude ne provient ni d'une propriété essentielle de la matière, ni d'une détermination constitutive de la forme, ce qui entraînerait de part et d'autre une nécessité catégorique [1]; elle provient d'une sorte d'adaptation naturelle de la matière à la forme, où coopèrent les deux éléments contraires, l'un portant avec lui une raison de fixité, l'autre une raison de changement et de trouble.

La fin nécessite les moyens; mais rien ne nécessite la fin, et la disposition même des moyens peut être entravée par l'intervention d'une fin voisine et contraire.

La nécessité de la loi de finalité est analogue à celle des lois mathématiques [2]: dans un triangle, les trois angles sont égaux à deux droits, — à condition qu'il y ait un triangle et que ce triangle soit régulièrement construit.

De même, dans la nature, les prémisses une fois posées, la conclusion s'ensuit; — mais les prémisses ne se posent pas nécessairement, et la conclusion dépend encore de la manière dont on les aura posées et dont on les maintiendra.

Ce sont là des preuves par réfutation; il faut pourtant en venir à une démonstration directe de la finalité. Cremonini n'en trouve pas d'autre que celle qui se tire de l'analogie de la nature avec l'art. L'art n'est que l'imitation de la nature; or il n'y a rien dans la copie qui ne soit dans l'exemplaire; mais l'art dispose toujours les moyens en vue d'une fin; donc la nature agit de même.

La preuve est faible, car de ce que la finalité est la loi des êtres qui agissent par intelligence, il ne paraît pas s'ensuivre qu'elle soit aussi celle de tous les agents indistinctement.

Cremonini le comprend, et il transforme ingénieusement

1. Leç. 39. Esset necessitas simpliciter, non autem ex suppositione.
2. Leçon 40.

l'argument : La considération de l'art nous apprend seulement que l'ordre des parties et la disposition antérieure des moyens indiquent une fin préexistante et directrice. Or cet ordre et cette disposition se trouvent partout dans la nature, et pourtant on ne peut soutenir que la fin soit représentée dans une intelligence, chez tous les agents naturels ; les animaux n'ont que de l'instinct; les plantes ne connaissent à aucun degré. Cette fin ne doit donc pas être une *idée*, mais une sorte de *tendance*, d'impulsion spontanée, d'inspiration, semblable à celle qui meut l'artiste lorsqu'il crée. Et ce n'est pas dans l'*esprit* de l'agent qu'il faudra la chercher, mais dans sa *nature* même, ce qui détruit la précédente objection et ce qui établit définitivement la loi, car la finalité se trouve par là placée à la racine de l'être.

Cremonini est ainsi amené à déterminer exactement le sens dans lequel on doit entendre le mot finalité, c'est-à-dire le mode d'action de la fin sur la nature.

Aristote, au deuxième livre de la *Physique*, prétendait que la finalité implique un but seulement, non une intention : la nature a une fin, comme l'art; mais, comme lui, elle agit sans préméditation.

Qu'est-ce qu'un but qui n'est pas intentionnel, une fin qui n'est pas préméditée? Aristote ne le disait point. Il y avait là une difficulté qui devait attirer l'attention des interprètes. Dès le xve siècle, la question avait été soulevée, en Italie, dans le cercle des hellénistes. Pléthon, le premier, au nom des platoniciens, avait déclaré que la théorie d'Aristote était dénuée de sens, et soutenu que l'art et la nature agissent intentionnellement, d'après une idée représentée soit dans l'intellect humain, soit dans l'intellect divin.

Théodore de Gaza avait répondu au nom des péripatéticiens. Voici quelle était son argumentation : On ne réfléchit que sur les actions dont on peut ignorer ou douter si elles

atteindront le but qu'on s'y propose. Or le but de la nature est certain, et la marche qu'elle suit pour y arriver, déterminée. L'intention n'a donc aucune place dans le devenir naturel, pas plus d'ailleurs que dans le travail de l'art. Il faut, en effet, distinguer entre *agir* et *faire :* on réfléchit sur la manière dont il convient d'agir, non sur ce qu'on doit faire [1].

On avait recouru à un arbitre, et Bessarion avait été prié de donner son avis. Il avait conclu dans le sens de la conciliation. D'après lui, l'opposition entre les opinions de Platon et d'Aristote sur cette question n'est pas aussi profonde qu'elle peut le sembler à première vue. Tous deux conviennent en somme que la nature tend vers un but dans ses actions; ils diffèrent seulement en ce que, selon Platon, la nature n'est pas la cause première des choses, puisqu'il en existe une plus haute qu'elle, à savoir l'intelligence divine, tandis qu'Aristote, au contraire, la regarde comme le seul principe des êtres. La nature platonicienne, n'étant qu'une simple cause instrumentale dont un esprit met l'activité en jeu, agit avec intention, et ici *agir* et *faire* sont tout un; Aristote, dans le système duquel la nature va de l'indéterminé au déterminé, ne peut pas voir dans le mouvement des choses le produit conscient d'une idée et d'un mouvement volontaires.

On ne saurait nier, du reste, qu'il n'ait fixé un but et accordé une certaine préméditation à la nature. S'il donne parfois à entendre que la nature et l'art agissent sans intention, c'est qu'il a en vue l'intention prononcée, formelle, différentielle, et aussi parce qu'il n'applique pas cette restriction à toutes les actions naturelles, mais seulement à

1. *Consilium* non *artis* esse (id est habitus cum ratione *factivi*) sed *prudentiæ* (id est habitus cum ratione *activi*). Voir sur cette dispute Buhle, *Philosophie moderne*, t. II, p. 127.

celles dont les objets peuvent être immédiatement connus comme certains, par exemple aux effets qui découlent mécaniquement de la cause.

Aristote finit donc, en dernière analyse, par rapporter aussi les effets harmoniques de la nature à une sorte d'intelligence du monde qui agit en elle et par elle.

Georges de Trébizonde eut à son tour connaissance de cette théorie et objecta que le *but* est profondément différent de l'*intention*. Aristote a accordé un but à la nature, non une intention au sens propre. La nature ne réfléchit point, ce qui est l'office de la raison; mais elle a une cause finale, par laquelle ses quatre causes matérielles, les éléments, se composent et se disposent. Rien de plus, rien de moins.

La querelle dura longtemps, sans grand profit; elle reparut au xvie siècle, sous le couvert de la lutte entre l'averroïsme et l'alexandrisme. Elle commençait à s'éteindre lorsque Cremonini intervint pour la résumer et en formuler les résultats.

Il n'admet pas que la nature agisse jamais par délibération, soit directement, soit indirectement, et il exclut du domaine des causes naturelles non seulement l'action extérieure d'un intellect divin qui modèlerait les choses d'après le type d'un exemplaire idéal, mais encore l'action intérieure d'une intelligence immanente, qui aurait conscience du plan que l'univers doit réaliser. Selon lui, l'ordre des fins n'est représenté et formulé ni en dehors du monde ni au dedans. Puisque les arts les plus élevés agissent selon la loi de finalité, et que pourtant la délibération n'y intervient jamais que par accident, pourquoi n'en serait-il pas de même de la nature [1] ?

1. Leçon 38. Ibi nulla cognitio... Est tamen principium intrinsecum quod movet interno motu animam.

Elle est mue et dirigée, comme l'âme inspirée de l'artiste, non par une connaissance, mais par un désir qui la tient inconsciemment suspendue au charme de l'incompréhensible idéal.

Là coïncident les systèmes d'Aristote et de Platon dans une commune théorie de l'amour, conçu comme l'intermédiaire naturel entre le monde et Dieu [1].

Là aussi, la physique vient s'abîmer dans la métaphysique, qui l'achève et qui la dépasse. La nature, en prenant conscience d'elle-même, est forcée de sortir d'elle-même : partie de la matière, elle s'est peu à peu élevée de la possibilité à la puissance, de la puissance à l'âme, et de l'âme à l'absolu, par le ressort du désir, qui, à mesure qu'on monte dans la série des êtres, suppose un objet de plus en plus haut, jusqu'à ce qu'on soit parvenu au souverain désirable, dernier terme et dernière raison de tout mouvement et de toute vie.

1. Voir le *Banquet*.

LIVRE IV

MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

IDÉE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Si l'on prenait le mot de métaphysique au sens moderne, il faut convenir qu'on ne saurait, sans impropriété, l'introduire dans cette étude. Pas plus en effet que ses prédécesseurs et ses collègues padouans, Cremonini ne fait une place distincte à la spéculation de l'universel pur, à la science désintéressée de l'absolu. L'école de Padoue n'a jamais admis la transcendance proprement dite. L'âme n'est pour elle que la cause interne de la génération naturelle, dont Dieu est la cause externe. L'âme ne dépasse la nature ni par son origine, ni par son essence, ni par sa destinée. Dieu même n'a droit de cité dans la philosophie que comme agent de l'universel mouvement.

La nature est l'unique réalité, qui se suffit à elle-même : tout y rentre, jusqu'au principe auquel elle est suspendue. En sorte que la métaphysique n'est ici qu'une physique supérieure, la physique céleste, par opposition à la physique sublunaire.

C'était bien là le sens du péripatétisme. Au xv[e] siècle, la

philosophie padouane avait eu quelque peine à s'y tenir. La renaissance platonicienne, dont Florence était le théâtre, avait ramené le goût de la transcendance et de l'au-delà. Jusqu'alors on n'avait guère connu de Platon que le *Timée*, où l'ironie de sa dialectique s'était plu à revêtir de la forme du symbole les profondes conceptions du pythagorisme. Les Grecs fugitifs, qui arrivaient de Constantinople, initièrent les Italiens aux raffinements de l'ontologie byzantine. Les éditions grecques, qui se succédèrent sans interruption, à Florence et à Venise, de 1492 à 1520, achevèrent de révéler la métaphysique platonicienne, qu'on n'avait fait jusqu'alors que soupçonner. Une foule de problèmes nouveaux surgirent tout à coup, sur l'essence de Dieu, sur ses attributs, sur ses rapports avec le monde, sur les intermédiaires par lesquels passe son action, sur la manière dont il communique avec l'âme et sur les conséquences qu'entraîne pour l'âme et pour lui cette communication, sur la Providence, les miracles, enfin sur tous les points que la physique laissait volontairement dans l'ombre, sous le prétexte que la religion seule avait le droit de s'y attacher. Un souffle de surnaturel passa sur la philosophie. Le platonisme, qui avait l'avantage de rappeler par plus d'un trait le christianisme, et surtout de favoriser singulièrement tous les écarts d'imagination, parut triompher d'abord. Ce n'est point ici le lieu de raconter la querelle qui s'éleva vers la fin du XVe siècle entre ses partisans et ceux d'Aristote ; mais il convient de remarquer que la lutte était, au fond, engagée entre la physique et la métaphysique, ce qui en explique l'importance et la vivacité.

Les Florentins s'étaient jetés éperdument dans la métaphysique. Ils avaient abouti à un idéalisme bizarre, où, selon le travers de tous les syncrétismes, ils avaient donné la première place aux doctrines prétendues mystérieuses

des premiers poètes, législateurs ou prophètes dont la légende humaine conserve le souvenir, Zoroastre, Orphée, Moïse, Hermès Trismégiste. Ceux qui ne croient qu'au surnaturel ont toujours quelque tendance à s'imaginer que les anciens hommes, sortant presque des mains de Dieu, ont conservé plus intact le dépôt de vérité que la tradition a laissé diminuer depuis. C'est encore le propre des époques raffinées et des civilisations vieillies de s'éprendre de la naïveté et du mystère, et de vouloir remonter en tout aux sources de la vie et de la foi, comme pour s'y retremper. Telles avaient été Alexandrie et Byzance ; telle devait devenir, sous leur influence, l'Italie du xve siècle, fatiguée des luttes de la féodalité comme des disputes de la scolastique, l'Italie de Machiavel et des Borgia, éprise de nouveauté, fût-ce de superstition et de folie. Les ouvrages de Pléthon et de Psellus peuvent servir de types à la philosophie qui s'ensuivit : les oracles des mages y sont discutés et interprétés dans le sens d'un mysticisme astrologique et démonologique dont la Cabbale fournit les autres éléments. L'intention symboliqne et herméneutique domine toute la spéculation. Les images, qui valent des raisons, y sont constamment tirées de l'opposition de l'ombre et de la lumière : la lumière est l'âme, et l'ombre est le corps ; ou bien la lumière est la vérité, l'œil est l'esprit, l'ombre est la matière ; ou bien encore ce qui est feu dans l'élément est lumière au ciel, et esprit dans l'homme.

Marsile Ficin et Pic de La Mirandole sont les deux héros de cet étrange dogmatisme. Leur influence fut profonde et durable ; elle s'étendit jusqu'aux péripatéticiens, qui furent comme pris de honte de leur simplicité et se mirent à fouiller la pensée d'Aristote pour y découvrir quelque germe de mysticisme. La chose n'était pas impossible, et elle réussit en partie. En 1521, on publiait, à Padoue même,

un ouvrage dont le titre indique bien les tendances [1] : *Sapientis philosophi Aristotelis Theologia, sive mystica philosophia secundùm Ægyptios noviter reperta.*

A Venise, ce fut l'hellénisme qui importa l'esprit platonicien; les Alde y eurent leur *académie*, comme les Médicis à Florence; nous avons dit avec quelle ardeur les patriciens s'étaient attachés à cette étude toute nouvelle; l'Université même s'était laissée gagner. Thomæus traduisait Proclus [2]; Philelphe écrivait un *Banquet* [3] où il prétendait continuer celui de Platon; Ludovicus Cælius Rhodiginus, dans ses *Leçons antiques* [4], interprétait la cosmologie d'Aristote dans le sens du *Timée* et y faisait entrer Origène et Pythagore, Sacrobosco et Ptolémée, Zoroastre et l'Apocalypse. Les élèves suivaient l'exemple des maîtres; les essais de philosophie platonicienne abondaient : c'était une invasion.

Heureusement, l'École de Padoue parvint à s'arrêter sur la pente où Florence l'entraînait. Sans rompre complètement avec la prétendue métaphysique des néo-platoniciens, elle la confina dans un domaine propre. Pomponace admet encore l'influence des astres sur les générations et les relations sublunaires, l'incantation et l'horoscope; mais cette part faite au surnaturel n'empiète point sur le reste de son système.

Cremonini, venu après la dissolution de l'Académie florentine, et par là plus impartial, sut mieux s'accommoder de l'espèce d'héritage de transcendance que le xve siècle avait légué à la philosophie de son temps. Appliquant aux textes d'où les cabbalistes avaient tiré leurs formules, le

1. Bibliothèque de l'Université de Padoue. Rarissime.
2. *Commentarii Procli in Timæum Platonis* (Ven., 1525).
3. *Conviviorum libri duo* (Ven., 1552).
4. L. C. Rhodigini *Lectionum antiquarum*, lib. XXX. J'ai entre les mains l'édition de Bâle (1542), qui n'est pas la plus ancienne (2 vol. in-fol.).

procédé d'interprétation dont ils s'étaient servis, il s'efforce de montrer qu'on peut aussi bien les faire concorder avec le plus pur péripatétisme.

Par là, il échappait au reproche d'exclusivisme qu'il eût encouru en écartant de sa philosophie toute une forme de spéculation, et au reproche d'incohérence que l'introduction d'un élément aussi hétérogène dans la doctrine laissait peser sur Pomponace. Cremonini ne rejette ni n'adopte la métaphysique néo-platonicienne; il la transforme en l'interprétant et la fait rentrer dans son système, dont elle devient l'achèvement naturel.

Dans ce sens, il est curieux d'examiner un petit *Epitome metaphysices* [1] qui contient un commentaire philosophique du premier livre de la Genèse. C'est à peine un ouvrage original, car Cremonini y suit pas à pas l'*Heptaméron* ou *Heptaplus* de Pic de La Mirandole, et rien dans le plan ne fait d'abord pressentir la profonde différence qui sépare les deux expositions.

Cette différence [2] consiste dans l'interprétation donnée par Cremonini aux versets mosaïques, qui est conçue dans l'esprit de la physique péripatéticienne, non de la cosmologie cabalistique. Voici le début, qui en indiquera suffisammen l'intention.

Il y a quatre mondes : le monde élémentaire, le monde céleste, le monde angélique et enfin le monde humain, qui relie tous les autres. La constitution de chacun d'entre eux nous est indiquée par Moïse, dans un même texte, qui doit

1. Bibliothèque universitaire de Padoue.

2. Ajoutons-y deux différences moins importantes : 1° L'*Epitome metaphysices* contient cinq parties seulement, tandis que l'*Heptaméron* en contient deux de plus (*De mundorum inter se, et rerum omnium cognatione*, *De felicitate que est vita æterna*). 2° La forme de l'exposition est, dans Cremonini, l'explication littérale du texte découpé en versets; dans Pic de La Mirandole, c'est un commentaire assez large, où le texte, qui est cité une fois pour toutes en tête de l'ouvrage, n'intervient plus que par voie d'allusion dans le détail.

être entendu dans quatre sens différents. S'agit-il par exemple du monde élémentaire, le mot *terre* signifie matière, le mot *lumière* forme, le mot *ténèbres* privation, le mot *ciel* cause efficiente, le mot *esprit* la cause finale; la matière, en tant qu'elle a des dimensions, est désignée par le mot *abîme* (abyssus). et les qualités qu'elle est susceptible de recevoir par le mot *eaux*. Cela posé, ouvrons la Genèse.

« In principio Deus creavit cœlum et terram. » Cela signifie qu'à l'origine il faut supposer un agent et une matière, ainsi que nous l'avons reconnu en traitant de la philosophie de la nature.

« Terra autem erat inanis et vacua. » Entendez que la matière n'a par elle-même aucune détermination actuelle.

« Et tenebræ erant sub facie abyssi. » La privation est jointe à la matière, non par essence, mais par une sorte de superposition idéale.

« Et spiritus Domini ferebatur super aquas. » L'agent informe la matière, non directement, mais par l'intermédiaire des qualités dispositives, et par le moyen de la finalité.

« Et dixit Deus : *fiat lux*, et facta est lux. » Par suite de cette opération apparaît la forme.

Je ne poursuis pas l'analyse, qui ne ferait que rappeler les principaux résultats de l'étude que contient le livre précédent, ou anticiper sur ceux des deux autres qui doivent suivre.

C'est dans le même sens qu'il faut entendre les *Placita academica*, les *Symbola platonica et orphica*, qui servaient de thèmes variés aux commentaires de Cremonini [1]. L'exemple cité ici peut nous donner une idée de la méthode que celui-ci applique à la métaphysique. C'est toujours la

1. Ces commentaires péripatéticiens d'œuvres platoniciennes étaient exposés sous forme de leçons; on y retrouve souvent des traces de quelque observation personnelle du professeur : « Quæ in propriis libris videre poteritis. » (Voy. *Epitome*.)

même tendance à fondre les divers éléments d'information que lui prête l'histoire dans un syncrétisme critique où ils se confirment au lieu de se combattre.

De même qu'il fait servir à la démonstration des principes de sa physique le récit judaïque de la Genèse, de même il demandera aux spéculations platoniciennes et aux chimères même de la Cabbale le concours qu'elles peuvent lui prêter pour la constitution de sa métaphysique. Mais, ici pas plus que là, l'esprit d'Aristote ne sera absent, et c'est lui qui imposera à l'œuvre la conception maîtresse autour de laquelle toutes les parties viendront rayonner.

CHAPITRE II

DIEU PREMIER MOTEUR, D'APRÈS ARISTOTE ET LES INTERPRÈTES

La physique nous a conduits au seuil de la métaphysique, par la nécessité même où la nature s'est trouvée d'expliquer le mouvement qui la constitue. Le mouvement est la clef de voûte [1] de l'édifice péripatéticien, et il ne trouve pas sa raison en lui-même. Chaque mouvement particulier a sa cause dans une fin plus haute dont la perfection supérieure tend à transformer la matière mue. De fin en fin, de forme en forme, il faut bien en arriver au principe où réside toute perfection et d'où part toute énergie motrice. Pas plus que la série des causes matérielles, la série des causes efficientes et finales ne peut être continuée à l'infini.

Au début du *De efficientia cœli* [2], Cremonini démontre

1. Expression de M. Fiorentino.
2. Première section : *Dari efficiens universale.*

longuement que la nécessité du premier moteur est le corollaire de la nécessité de la matière première : en haut aussi bien qu'en bas, il faut un terme fixe où s'arrête le procès de la réalité comme celui de la pensée, qui ne doit en être que l'image[1]. Un enchaînement indéfini de causes et de fins équivaudrait à une suppression de la finalité au profit du mécanisme.

C'est bien là la pensée d'Aristote, qui en cela s'accorde avec Platon : car Aristote, comme Platon, a sa dialectique par laquelle il s'élève du monde à Dieu. Seulement, à l'échelle platonicienne des formes supra-naturelles, il substitue la série des formes naturelles, des divers degrés de l'acte.

« La dialectique de Platon est une progression logique et métaphysique tout ensemble qui dépouille les choses par l'élimination du multiple, de leur caractère borné et de leur mode d'existence particulière, pour les ramener aux puissances intelligibles et actives dont elles dérivent, aux types immuables et vivants qu'enferme l'être universel. La dialectique d'Aristote est une progression à la fois physique et métaphysique, qui remonte de chaque réalité individuelle à une réalité plus spécifiée encore et plus individualisée, éliminant ainsi, par une abstraction naturelle qui reproduit le progrès même des choses dans ce monde, l'élément inférieur de la matière passive et de la simple possibilité, jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'acte pur où réside la suprême individualité. Mais, si les deux dialectiques se séparent dans leur marche, elles n'en parviennent pas moins au même but. C'est Dieu que Platon atteint en cherchant dans la pensée l'universel ; c'est encore Dieu que

1. De primo in omni genere, sursum ac deorsum. (*De efficientia cœli*, chap. 2). Nec ascendendo nec descendendo possumus progredi sine termino.

trouve Aristote en poursuivant dans les choses l'individualité absolue [1]. »

Des deux termes essentiels de toute génération et de toute dialectique, la matière et Dieu, nous avons étudié le premier dans la philosophie de la nature; la métaphysique nous fera connaître le second.

La théologie d'Aristote se ressent de l'ambiguïté que nous avons signalée dans la théorie de l'être. Elle renferme un germe de contradiction qu'il nous faut tout d'abord mettre en lumière pour bien comprendre quelle position devra prendre Cremonini en présence du problème divin.

Le principe indiscuté d'où partait Aristote pour déterminer l'essence de Dieu, c'est que le premier moteur doit être cherché en dehors du mouvement. Platon, lui aussi, avait placé au sommet des choses un principe commun des êtres et des idées, mais il avait considéré comme active cette cause de toutes les actions; son Dieu était une âme exempte de passion, mais douée d'intelligence et d'amour; en un mot, il n'avait pas dépassé l'idée d'un moteur automate, mais mobile.

Aristote veut monter encore au delà. Dans les choses qui se meuvent elles-mêmes, il y a toujours une partie qui est mue et une autre qui meut, et cette dernière est immobile par rapport à la première. L'immobilité est de l'essence de la cause, surtout dans cette causalité tout idéale qui est le propre de la fin.

C'est là une raison métaphysique; en voici une autre, qui est du ressort de la physique même. Tout mouvement suppose une matière qu'il tend à actuer; on serait donc amené, en admettant que le premier moteur se meut lui-

1. Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. II, p. 200.

même, à introduire une part de privation et de possibilité en Dieu, à supposer par delà lui ou en lui une fin qui le mette en mouvement, ce qui est contradictoire. Donc le premier moteur est immobile.

La conception de Dieu qu'entraîne cet axiome semble devoir être toute simple et homogène : Là où il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas d'âme, et là où il n'y a pas d'âme, il ne saurait y avoir aucun des attributs de l'âme.

Et en effet Aristote déclare que ni la volonté ni la connaissance, au sens propre, ne sont compatibles avec l'essence divine : la volonté implique en effet la possibilité des contraires, c'est-à-dire l'indétermination, et la pensée discursive ne va pas sans la représentation du multiple : tout cela contredit à l'absolu.

Dieu ne connaît donc point le monde ; il ne le pourrait « qu'au préjudice de sa dignité et de sa perfection [1]. » « Il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir [2]. »

Il faut donc nier de Dieu et la création et la providence, car il produit et dirige le monde sans le savoir et sans le vouloir. Il n'a d'autre rôle que celui de cause universelle du mouvement. Pour l'univers, il est une fin, rien de plus. Qu'il soit en lui-même réel ou non, cela nous importe peu, puisqu'il n'agit sur nous que par l'idée que nous en avons. Comment ne serait-on donc pas tenté de voir en lui simplement un but, c'est-à-dire le second terme d'un rapport, un idéal, presque un abstrait?

Tout semble concourir à confirmer cette interprétation : D'abord Aristote ne donne d'autre preuve de la réalité de Dieu que l'existence physique du mouvement, sans alléguer jamais l'existence métaphysique de la perfection dans

1. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, I, 585.
2. *Métaphysiq.*, XII, 255.

ce monde. C'est en vain qu'on chercherait dans la longue série de ses ouvrages une raison analogue à cette pensée de Bossuet, inspirée de Platon et de Leibniz, et qui serait la conclusion toute naturelle de la théologie péripatéticienne : « L'imparfait existe ; pourquoi le parfait ne serait-il pas ? » Dieu y est toujours considéré comme une cause qui se démontre seulement par ses effets.

La nature même de l'essence divine semble devoir réduire Dieu au rôle d'un simple moteur final. D'après Aristote, toute substance implique l'union et la combinaison d'une matière qui est une puissance, et d'une forme qui est l'acte de cette matière. Hors de cette condition, il n'y a pas d'individualité, partant pas de réalité. Or Dieu est acte pur. La contradiction, si évidente qu'elle soit, peut encore être tolérée si Dieu n'existe que comme fin ; elle serait insoutenable si l'on prêtait à Dieu une nature propre, indépendante de son rôle de moteur.

Voilà qui semble bien catégorique ; malheureusement, ce n'est là qu'un côté de la théorie. A tort ou à raison, Aristote ne borne point là sa conception de la divinité.

D'abord quelle est la raison de la puissance motrice que possède le premier agent ? C'est sa perfection même, à laquelle le monde se tient suspendu par le lien du désir. L'attrait qu'il exerce n'est ni physique, ni mécanique, ni même logique, — mais esthétique et pour ainsi dire moral : c'est une fascination, qui ne s'explique que par un charme souverain, par une idéale beauté.

En quoi consistent donc cette beauté et ce charme ? Quel est le principe intérieur de cette perfection qui meut toutes choses du sein de son éternelle immobilité ?

Admettre que le premier moteur n'est qu'une idée, ce serait placer au faîte de l'univers l'abstraction et la généralité qu'Aristote n'a pas permis à Platon de faire entrer dans la

constitution des choses; ce serait expliquer le tout par ce qu'on croit impuissant à expliquer la partie. Malgré la logique qui l'y poussait, Aristote a reculé devant cette conclusion, et il a accordé à son Dieu une pensée immanente et immobile, qui n'a rien de commun avec la pensée mobile et transitive, une pensée qui est la conscience même des lois qui la constituent, qui est à la fois son propre sujet et son propre objet, qui réalise en un mot la perfection qu'elle réfléchit. « Si Dieu ne pensait pas, où serait sa dignité [1]?... La vie est en Dieu, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite, éternelle. Nous appelons Dieu un vivant éternel et parfait. La vie continue et la durée éternelle appartiennent à Dieu, et cela même c'est Dieu. » Dieu apparaît donc ici comme une sorte de personne transcendante, dont la personnalité ne se détermine point en se limitant, comme il arrive en ce monde, mais à qui cette perfection et cette pensée composent une essence positive que rien ne vient diminuer.

Voilà les deux aspects de la théorie d'Aristote et l'origine des deux interprétations qui n'ont pas tardé à diviser la théorie péripatéticienne.

Je laisse de côté la conciliation tentée par Plotin, qui prétend placer Dieu à la fois au dedans et au dehors de l'être, de la perfection et de la pensée, parce qu'il le place au-dessus de ces trois déterminations, et j'en arrive aux luttes que souleva cette question au xv[e] siècle, dans les Universités d'Italie.

Nous avons déjà remarqué qu'Averroès et surtout ses successeurs corrigent et complètent le système d'Aristote par celui de Platon à chaque fois qu'un doute peut se pro-

1. *Métaphysique*, XII, 249-254.

duire sur la véritable pensée du maître. Il convient d'ajouter que leur interprétation tend toujours à dessécher et à réduire la riche substance de la doctrine platonicienne qu'ils cherchent à greffer sur la leur. Nulle part peut-être la chose n'est aussi évidente qu'à propos du problème que nous examinons.

La plus haute détermination logique de l'essence divine d'après Platon, c'est l'unité; c'est par l'opposition de l'unité à la multiplicité absolue ou matière, que s'établissent d'abord, de haut en bas, la série de proportions métaphysiques qui constitue le monde idéal, et ensuite, de bas en haut, la série de proportions physiques, qui constitue le monde naturel sur le modèle de l'autre.

Dieu, dans ce sens, n'est que la cause indirecte du mouvement; l'action même qu'il exerce ne sert qu'à faire sortir du monde toutes les proportions dont celui-ci est capable. En un mot, Dieu n'est qu'un agent transcendant dont l'essence est bornée à l'influence discrète qu'il exerce par des intermédiaires séparés.

Assurément, ce n'est pas là tout le platonisme. Averroès s'en tient pourtant à cette théorie, qui offre quelque ressemblance lointaine avec celle d'Aristote, et il l'adapte à sa cosmologie.

Dieu devient alors la cause purement physique du mouvement, et son rôle se réduit à transmettre, au moyen d'intermédiaires physiques (dont nous dirons plus tard la nature), le courant d'action physique qui provoque la matière à produire toutes les formes qu'elle recèle en puissance.

« L'agent donne le mouvement à la matière et la transforme jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. L'agent ne fait qu'amener à l'acte ce qui était en puissance.... Ces proportions et cette énergie productive, que

les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les idées. Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme, car, s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant[1]. »

L'essence propre de Dieu et son action sur le monde se trouvent ainsi plus réduites encore que dans l'interprétation la plus étroite du péripatétisme. Dieu n'est qu'un moteur, et il ne meut plus même directement les êtres qu'il appelle à la forme : son rôle dans l'univers se borne à donner cette « chiquenaude » dont parle Pascal qui met la machine en branle, sans que le moteur ait jamais à renouveler son intervention.

Encore cette impulsion, toute physique qu'elle soit, rentre-t-elle dans l'ordre des actions finales, non des actions efficientes. Il est impossible d'imaginer un Dieu plus abstrait, malgré son étroite détermination, — plus spécial et plus général tout ensemble, — et, en fin de compte, moins intelligent et moins moral, c'est-à-dire moins réel que celui des averroïstes.

L'excès dans un sens entraîne toujours un excès dans le sens opposé. Platon, nous l'avons dit, pouvait fournir des arguments aux adversaires de la théologie d'Averroès plus facilement encore qu'il n'en avait fourni aux partisans de cette théologie. Dans le *Timée*, dans la *République* et dans les *Lois*, Dieu est représenté comme une personne « exempte d'envie[2] », dont l'intelligence et la bonté infinies se manifestent sinon par la création, au moins par l'organisation du monde, sorte de démiurge éternel, dont la toute-puissance est la source commune d'où sortent toutes les âmes, et le refuge commun où elles tendent à rentrer.

1. Averroès, *Commentaire sur le XII*[e] *livre de la Métaphysique*, cité par M. Renan, p. 110.
2. Φθόνου ἐκτὸς ὤν.

Ces tendances quasi religieuses du platonisme concordaient trop bien avec les aspirations du christianisme pour que l'Eglise ne s'employât pas à les faire prédominer dans la spéculation ; aussi fut-elle, au xv[e] siècle, l'alliée dévouée des néo-platoniciens contre les représentants du péripatétisme averroïstique. Le cardinal Bessarion, le plus modéré de ses champions, n'en fit pas moins preuve de la plus grande partialité dans la dispute; Aristote fut accusé d'athéisme et d'immoralité, non seulement au nom de la raison, mais encore au nom de la foi révélée, qu'on lui fit un crime de n'avoir pas pressentie comme Platon.

A la religion vint se joindre la superstition, et le cabbalisme prêta la main au christianisme pour l'aider à transformer dans le sens le plus réaliste et le plus concret l'idée de Dieu mal définie par le péripatétisme. Le caractère commun des doctrines de Marsile Ficin, Nicolas de Cuse, Pic de La Mirandole est une transcendance exagérée par où toute réalité est placée dans le surnaturel. Le traité ***De ente et uno*** de ce dernier contient l'exposé d'une théologie à peu près identique à celle des alexandrins. Tous les ouvrages de Patrizzi sont conçus dans le même esprit : quand la pensée d'Aristote n'y est pas violemment combattue, elle y est au moins travestie, comme dans les traités intitulés ***Plato exotericus et Aristoles esotericus*** et ***Mystica Ægyptiorum et Chaldæorum philosophia, a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta.***

Au temps de Cremonini, les platoniciens avaient perdu du terrain ; mais le péripatétisme était de plus en plus menacé, en sens contraire, par les successeurs des averroïstes, surtout par les savants, comme Césalpin et Galilée, qui tendaient à éliminer la métaphysique de la spéculation. « Pour simplifier son objet et écarter tout ce qui ressemble à une hypothèse, le naturaliste voudrait faire à Dieu, une

fois pour toutes, sa part bien arrêtée, et le reléguer le plus loin possible du champ de l'expérience [1]. »

C'est entre ces deux extrêmes que Cremonini va chercher, ici encore, à établir une doctrine, toute de mesure et de conciliation, non pas, cette fois, par l'ablation pure et simple des éléments contradictoires de part et d'autre, mais par leur fusion dans une synthèse plus large, où les principes opposés en apparence trouveront leur place et leur justification.

CHAPITRE III

DIEU PREMIER MOTEUR, D'APRÈS CREMONINI

L'unique preuve que donne Cremonini de l'existence et de l'éternité de Dieu est tirée de l'existence et de l'éternité du mouvement du monde. Philosophiquement, nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres [2], et nous n'arrivons à la notion de son essence que par voie d'induction, en remontant toujours de l'effet à la cause. Considérer Dieu en lui-même est du ressort de la théologie religieuse ; la métaphysique doit se borner à reconnaître la nécessité d'un principe premier et unique [3] d'où part l'action qui donne le branle au reste de l'univers. Sur ce point Cremonini s'accorde entièrement avec les averroïstes. L'argument est longuement exposé dans le *De cœli efficientia*, où Cremonini montre, d'après Aristote, que Dieu n'est pour nous que le premier anneau de la chaîne non interrompue de

1. Renan, *Averroès*, p. 117.
2. *De physico auditu*, p. 51.
3. *De cœlo*, p. 211, 296, 298, 300. Ordo et proportio naturalis philosophiæ (p. 42).

mouvements dont se compose le monde. Dans une série d'opuscules intitulés *De creatione ad mentem Aristotelis*, *Potiores argumentationes circa æternitatem motus*, *Quod motui convenit æternitas*, la question est reprise et développée dans le même sens.

Cremonini commence par examiner l'opinion de ceux qui ne croient pas à la possibilité du mouvement éternel, parce que le mouvement est le passage de la puissance à l'acte, et que tout passage a un terme [1].

Il répond que tout mouvement a en effet un terme, mais que le terme du mouvement céleste (le seul qui soit éternel) est approché, non absorbé par l'acte. C'est l'opposition bien connue du terme *circa quem* au terme *ad quem*. Le ciel a deux fins, l'une interne, qu'il réalise, l'autre externe, à laquelle sa fin même est d'aspirer sans l'atteindre, distinction qui rappelle celle de la *forme assistante* et de la *forme informante*, au sens de Zabarella. Pour qu'un être arrive à remplir les conditions de sa nature, il faut une fin propre qui l'aide à se parfaire; pour que cet être, une fois achevé, entre en mouvement et y persiste, il faut une fin supérieure à lui qui l'attire [2]. Cette dernière forme du mouvement peut être éternelle, et elle l'est en effet. Dieu n'est point la cause informante du ciel, comme l'ont prétendu quelques-uns; il en est la cause assistante.

Une dernière objection purement dialectique est tirée des absurdités logiques qu'entraînerait l'hypothèse de l'éternité du mouvement céleste. Il faudrait admettre d'abord que le nombre des révolutions solaires est infini, ce qui

1. Motus est actus entis in potentia quatenus in potentia; omnis igitur motus est terminabilis; omne autem terminabile est corruptibile. Ergo.... (*Potiores argumentationes circa æternitatem motus*, p. 1.)

2. Dupliciter dicitur aliquid moveri : vel uno simplici motu, qui semper idem est et nunquam renovetur, vel renovando continue suos actus internos et agendo extra finem internam. (*Ibid.*)

est impossible, car chaque révolution forme une quantité distincte, déterminée, qui répugne à la succession infinie.

Cremonini répond avec raison qu'on ne peut pas considérer comme numériquement distinctes lesdites révolutions, qui sont seulement, en tant que séparées, des abstractions de l'esprit. Une seule chose est réelle : c'est le mouvement circulaire ; les divisions qu'on y introduit ne sont pas actuelles, pas plus que les divisions de l'espace dans l'argument de Zénon sur Achille et la tortue.

Ainsi tombe un second argument d'après lequel l'éternité du mouvement aurait pour conséquence de faire que quelque chose fût plus grand que l'infini, puisque les révolutions du soleil sont plus longues que celles de la lune, et que le nombre en est égal de part et d'autre, c'est-à-dire illimité.

Henri de Cardono ajoutait que, si l'on admettait l'infinitude du temps mesuré par le mouvement céleste, il faudrait aussi admettre que le temps passé jusqu'à aujourd'hui, qui est infini, est plus grand que le temps passé jusqu'à hier, qui était également infini, ce qui ferait des infinis inégaux, c'est-à-dire des impossibilités.

Cremonini réplique ingénieusement à cet ingénieux sophisme, et déclare qu'il n'y a entre ces prétendus infinis ni égalité ni inégalité, car les divisions introduites dans l'infini sont toutes factices ; le rapport des parties au tout n'y est pas susceptible de *quantùm*, et l'infini même ne peut pas être appelé un tout, car l'infini n'est pas une chose, mais une idée, le résultat d'un jugement.

Rien n'empêche donc que le mouvement céleste ne soit éternel. Sans doute le mouvement n'est pas partout uniforme dans le monde, et on le voit souvent, sur un point donné, s'arrêter et défaillir, dans la sphère soumise à la génération et à la corruption ; mais la génération et la cor-

ruption elles-mêmes sont des mouvements, qui tiennent à la chaîne universelle. Tout mouvement a sa cause dans un précédent et se résout dans un suivant. « Le temps d'ailleurs n'existe que par les changements d'état que nous observons en nous-mêmes. Si le mouvement de l'univers s'arrêtait, nous cesserions de mesurer le temps, c'est-à-dire que nous perdrions le sens de la vie successive et de l'être... Le mouvement seul constitue un avant et un après dans la durée [1]. » Sans le mouvement éternel et continu, il n'y aurait pas de suite dans l'évolution successive qui compose le monde. Si, un moment, rien n'était, rien ne serait plus jamais. Les formes différentes qu'affecte le mouvement proviennent de ce que tous les êtres ne sont pas mus directement par le premier moteur; le ciel seul est mû sans intermédiaire; voilà pourquoi il est animé d'un mouvement adéquat et uniforme qui suppose une cause immuable et éternelle, Dieu.

Nous savons d'avance comment Dieu meut le ciel, — non comme cause efficiente, mais comme fin; Cremonini insiste sur ce point, qui est d'importance en effet [2]; car le ciel devra, pour se mouvoir par le simple attrait de Dieu, être doué d'une âme. « Il faut, pour qu'un mouvement se produise, deux termes, un *appétible* et un *appétent;* l'appétible ici, c'est Dieu; l'appétent, c'est le ciel. »

Tout cela est du pur averroïsme et rappelle l'ingénieux exemple du grand commentaire : « *Balneum extra animam movet ut finis, in anima ut efficiens.* »

Dieu, par là, tout lié qu'il soit au monde, connu et prouvé par la seule considération du monde, est rejeté dans la

1. Renan, *Averroès*, p. 112.
2. Voy. *De creatione ad mentem Aristotelis,* bibliothèque de l'Université de Padoue. — Principatus quem adscribit Aristoteles primo enti, consistit in dependentia omnium aliorum ab ipso ut a fine, qui est solus verus principatus : finis enim est causa causarum. (*De cœlo*, 393-4.)

transcendance. Nous entrevoyons déjà que Cremonini échappera au panthéisme de Zabarella, de Cesalpini, de Bruno et de tant d'autres de ses contemporains, et cela parce qu'il s'en tient strictement au principe d'Aristote, auquel Aristote lui-même avait parfois contredit, à ce newtonisme métaphysique où un Dieu immobile et isolé gouverne de loin l'univers, dont il est le centre, mais dont tout le sépare.

La première conséquence de cette conception est de restreindre singulièrement la détermination de l'essence divine. Dieu n'a avec le monde aucun rapport de pensée ni de volonté. Dieu n'est pas pour Cremonini le principe direct des esprits et des activités [1], comme le voulaient les averroïstes et Zabarella ; il n'est pas l'âme de l'univers, et l'univers ne tient pas de lui son âme ; il n'est que la fin où cette âme aspire [2]. C'est lui qui donne au monde son unité [3] ; mais il est la raison de cette unité, il n'en est pas l'agent. Il ne connaît pas actuellement le monde, devant rester pur de tout mélange de matière [4] ; le multiple ne pénètre pas dans son unité. Sa pensée n'a rien de discursif : c'est une pure contemplation de soi, un acte simple où l'intelligible et l'intelligence se confondent [5].

Cette pensée est toute spéculative et n'est susceptible ni d'accroissement ni de diminution, ni de changement en

1. *De cælo*, p. 393, sq. : Dependentia omnium aliorum ab ipso ut fine, qui est verus principatus. Ens abstractum fit principium motus effectivum, quatenus est intellectum ab anima.
2. Voy. *De cælo*, p. 387.
3. Voy. *Opuscules sur Dieu* (bibl. de l'Univ. de Padoue). Deus indivisibilis et impartibilis omnibus simplicibus et compositis adest. (*Placita academica*, IV.)
4. *De cælo*, p. 311,38,151.
5. Intellectio Dei non est aliquid distinctum ab intellectu et intelligibili, quia nihil aliud est quàm conjunctio horum duorum sub actu judicandi. Una enim intellectio differt ab intelligente et intellecto quando procedit ab aliquo extrinseco ; hic vero nullum extrinsecum concurrit. (*De cælo*, p. 353.)

aucun sens; Cremonini l'appelle une *vérité immobile* [1], voulant ainsi montrer le caractère idéal et impersonnel que cette théorie tend à lui prêter.

Dieu n'est pas libre, « car liberté suppose nouveauté; or Dieu n'a pas de raison d'être nouveau. » Il n'a ni passivité, ni activité, ni volonté : « Que pourrait vouloir Dieu? autre chose que ce qu'il est? Ce serait pour lui s'abaisser; il ne manque de rien [2]. »

L'Inquisition reprocha durement cette hérésie à Cremonini; il fut obligé de s'en défendre à diverses reprises, entre autres, en 1626, lors de la publication du *De quinta cœli substantia* [3]; il prétendit n'avoir d'autre souci que la dignité même de Dieu, et ne considérer d'ailleurs que le Dieu de la philosophie, connu par la raison, non le Dieu de la religion, révélé par la foi. Sur ce point, Cremonini est l'adveraire décidé de Duns Scot, qui attribue à la libre volonté de Dieu la constitution de la nature et la détermination des essences : Dieu n'a d'autre office que de « se connaître et de s'aimer lui-même »; c'est par nature qu'il crée, s'il est possible toutefois d'employer le mot créer quand il s'agit d'une action aussi idéale que celle par laquelle il fait sortir l'être, non pas du néant, mais de la puissance où l'être restait latent.

Une dernière négation achèvera de réduire la détermi-

1. Deus est veritas immobilis. (Voy. *Placita academica*, III : De materia secundum Platonicos.) Bibl. de l'Univ. de Padoue.

2. Voluntas est propter actionem, est principium actionis; nulla actio est in Deo. Et, quæso, quid velit Deus? alia a se? Vilescet se ipsum; non est indigens. (*De cœlo*, p. 385.)

3. Sic etiam de voluntate in Deo ponenda adducebamus ea quæ Aristoteles dicebat, et ex quibus contendebat non esse in Deo ponendam voluntatem; quæ habebunt facilem resolutionem, si respondetur ferri voluntatem in bonum, sub ratione boni, prout scilicet est bonum, non prout volens illo indigeat aut ad illum determinetur, quod non est nisi ubi est necessaria connexio cum primo volito. Modos volendi et intelligendi quos ponit theologia Aristoteles non potuit assequi; quinimò longe aberravit a veritate.

nation que Cremonini prête à l'essence divine : on ne peut pas même dire de Dieu qu'il est infini. L'averroïste Jean de Jandun [1] était déjà arrivé à cette conclusion, renouvelée de Maïmonide ; Cremonini n'a guère fait que lui emprunter les principaux traits de sa discussion.

Voici d'abord les arguments par lesquels on prétend prouver l'infinitude intensive de la nature divine [2]. Aucun pouvoir fini ne peut mouvoir pendant un temps infini : or la durée du mouvement, dont Dieu est la cause, est infinie : donc le pouvoir de Dieu l'est également [3]. D'ailleurs tout ce qui est en Dieu est Dieu même, et ce qui est vrai d'un de ses attributs est vrai de tous ; or la bonté de Dieu est infinie, comme sa durée : on ne peut donc nier que son pouvoir ne le soit.

La réponse de Cremonini est empruntée de même à Jean de Jandun. Une force infinie ne peut pas être placée dans une grandeur finie ; or Dieu meut dans le temps, qui n'est pas un infini actuel, mais une quantité : sa faculté de mouvoir n'est donc pas infinie, et ne pourrait l'être qu'en dehors du temps, *in non tempore*.

On objectait, paraît-il, à cette théorie que Dieu ne meut pas immédiatement le premier mobile, le ciel, mais par l'intermédiaire d'une âme qu'il attire seulement par une influence idéale.

Cela n'est pas douteux ; Dieu n'est pas agent, il n'est que fin ; mais la finalité est une causalité directe : toute action suppose deux termes immédiats, ainsi qu'on l'a montré,

1. *De substantia orbis* (Quæstio utrum primus motor sit infinitus in vigore).
2. Opuscules sur Dieu (Bibl. de l'Un. de Padoue). An in primo motore sit virtus infinita.
3. L'argument présenté par Jean de Jandun va plus au fond : « Quod movet per tempus infinitum est vigoris infiniti. Ex quo enim totam virtutem habet simul, et ipsa, secundum extensionem durationis, est infinita, ergo in omni instante durationis est infinita. »

une fin et une âme; l'action dépend de l'une comme de l'autre et n'est au fond que le résultat de la coopération des deux. Il suit de là que l'on ne peut prêter au premier moteur une force infinie; car ou l'âme du ciel, dont l'appétition a Dieu pour objet, atteint Dieu et l'absorbe tout entier, — ou quelque chose de Dieu lui échappe. Dans le premier cas, Dieu, cause directe du mouvement céleste, n'est pas infini, puisque ce mouvement a lieu dans le temps; dans le second, Dieu peut faire encore quelque chose qu'il ne fait pas, se communiquer entièrement à l'âme du ciel; il n'est pas tout en acte, il n'est pas infini.

On peut objecter enfin à Cremonini que toutes ces contradictions disparaissent devant ce fait : Dieu veut mouvoir ainsi, et il lui plaît de ne pas sortir du temps.

« L'argument est excellent en soi, réplique Cremonini, mais non pour le philosophe [1]. » En supposant même que Dieu fût doué de volonté, sa volonté se confondrait avec son essence, et on ne saurait établir aucune opposition, aucune détermination seconde en lui.

Faut-il donc considérer la nature de Dieu comme finie? Faut-il nier son omnipotence? Pas davantage; la question est mal posée.

L'idée d'omnipotence comprend deux choses : faire immédiatement, et faire tout le possible, — ce qui n'implique pas que Dieu puisse se dégager du mécanisme des moyens (il ne saurait y avoir de la pluie sans nuages), mais qu'il peut réaliser tout ce qui n'enveloppe pas de contradiction. Or par quoi sont déterminées les lois et les conditions auxquelles Dieu ne peut contredire? Est-ce par sa propre volonté, comme le veut Scot? Cremonini ne le pense pas. A chaque chose est liée, par nature et par essence, une

1. Hæc ratio est verissima de se, sed non ad aures philosophi.

certaine possibilité, une sorte de destinée, que l'action divine amène à l'être sans dessein prémédité ni résolution explicite.

En un mot, comme nous l'avons dit déjà, le plan de l'univers n'est pas l'œuvre libre du premier moteur; il s'établit lui-même, dès le principe, par le fait que le premier moteur se place en face de la matière et donne ainsi lieu à une série de proportions graduées allant de l'unité absolue à l'absolue multiplicité. Il ne faut pas s'y tromper, c'est le monde idéal de Platon qui reparaît et dont l'adjonction s'impose au péripatétisme à chaque fois que revient la question des rapports de Dieu avec l'univers. La conception de Cremonini rappelle ici vraiment celle de Leibnitz, que nous n'avions pu que lui prêter par hypothèse, lorsque nous recherchions la raison des types et des lois du monde, dans l'étude consacrée à sa philosophie de la nature.

L'explication monte et s'étend à mesure que l'objet s'élève et s'agrandit. Malheureusement le mot de *perfection* n'est pas encore prononcé, l'idée même qu'il exprime reste ici dans l'ombre, et l'on se demande toujours d'où les possibles peuvent tirer leur droit à l'existence, puisque ce n'est pas d'un acte de la volonté divine, et que l'on ne dit pas que ce soit de la mesure dans laquelle leur essence participe au bien absolu.

La conciliation tentée ici par Cremonini entre Platon et Aristote est encore bien indécise et incomplète. Néanmoins elle révèle une profonde intelligence des deux systèmes et marque un progrès dans la voie métaphysique qui se termine à la *Monadologie* et au *Traité de la nature et de la grâce.*

Le pouvoir de Dieu n'est donc point infini; il est limité par les conditions de l'essence et de l'existence univer-

selles, qui d'ailleurs se confondent avec lui. D'ailleurs l'idée d'infini est une idée purement quantitative, qui ne peut s'appliquer à la substance et à la qualité qu'autant qu'elles sont liées toutes deux à la quantité. Or Dieu est hors du nombre; ce ne sera donc, en tout cas, jamais à lui, mais tout au plus à ses effets, qu'on pourra attribuer l'infinitude.

Voyons si cela même est légitime.

Le premier effet de l'action divine, c'est la mise en branle de notre monde. On doit se demander si cet effet peut s'appliquer à une infinité de mondes, ou seulement à celui-ci. Si cette dernière hypothèse est la vraie, ce monde étant fini, l'impulsion qu'il reçoit doit l'être aussi; Cremonini en convient; il n'y a qu'un moteur, il ne doit y avoir qu'un mobile, et le premier doit être en rapport avec le second. Si Dieu pouvait encore faire autre chose que ce qu'il fait, il y aurait quelque défaut en lui; il ne serait pas acte pur, comme nous l'avons expliqué. « Dieu agit par nécessité de nature, » *ex necessitate naturæ*, et il y a adéquation parfaite entre ce qu'il peut et ce qu'il est.

Donc, là, pas d'infinitude.

Au moins, peut-on déclarer infinie la rapidité du mouvement que Dieu communique au monde? Non, car il y a proportionnalité entre le moteur, le mobile et le mouvement; or le mobile est fini et placé dans le temps.

Enfin l'action de Dieu n'est-elle pas infinie selon la durée? Cremonini se refuse encore à l'accorder, et voici la raison qu'il donne à l'appui de son opinion. Le mouvement n'est jamais infini qu'en puissance, car il peut toujours recevoir une addition, l'infini étant toujours composé des parties du fini ajoutées par succession.

La conclusion de toute cette discussion est que les mots de fini et d'infini sont impropres quand il s'agit de Dieu.

Ils peuvent s'appliquer à une force matérielle et soumise à la loi de la quantité, non à une force spirituelle [1]. Les effets mêmes d'une force spirituelle ne peuvent être appelés propement infinis : il faut dire qu'ils sont ***non finis***, si l'on veut entendre par là qu'ils n'ont pas de limite extrinsèque; mais à cela doit se borner la définition qu'on en donne.

Jusqu'ici, on le voit, le travail dialectique de Cremonini n'a abouti qu'à restreindre l'essence divine, en la dépouillant successivement de tous ses attributs; on peut dire que le résultat de cette critique est tout négatif. Mais, dans les doctrines syncrétiques, les extrêmes se touchent, et c'est précisément dans l'indétermination même de sa nature que Dieu va trouver la raison de sa suprême détermination.

Pourquoi en effet avons-nous dû nier de lui l'infinitude? Ce n'est pas parce qu'il manque de quelque détermination nécessaire à compléter son absolu; c'est au contraire parce qu'il déborde toute détermination de quantité et de nombre. Dans l'ordre de la qualité seulement il doit être dit infini, mais cet infini-là porte un autre nom, le nom de ***perfection*** [2].

C'est de même par exubérance que la nature divine répugne à la connaissance relative et à la volonté successive. Admettre la pluralité et le mouvement dans son sein serait pour elle une déchéance. Mais ne croyez point pour cela que Dieu reste sans pensée et sans activité : Cremonini semble avoir entrevu la profonde vérité de la théorie du

1. Virtus abstracta non potest dici nec finita nec infinita. Respondendum igitur quod quantùm est de se, non est (Deus) virtutis finitæ nec infinitæ; quantùm est de ratione operationis, id est motus in infinitum produci, nihil prohibet, considerando virtutem in natura effectus, illam dicere infinitam, sed tamen impropriè. Debet concludi : Deus habet virtutem *non finitam*. (*Ibid.*, fin.)

2. Impropriè usurpamus vocabulum infiniti : id enim quod sic appellamus, potiùs *perfectum* dicendum est.

Parménide où Platon montre qu'il faut à la fois tout nier et tout affirmer de l'absolu.

Après avoir établi que Dieu ne connaît pas le monde des essences particulières, il se hâte d'ajouter que du moins il ne les connaît pas en elles-mêmes, mais que dans un certain sens il les connaît en lui, parce qu'il en est le principe et la raison : « Inspicit omnia non in se ipsis sed in se ipso [1]. » Plotin avait dit : « L'Un est toutes choses et n'est aucune de ces choses. Le principe de toutes choses ne peut être toute chose ; il est toute chose seulement en tant que toutes choses coexistent en lui. Mais en lui elles ne sont pas encore, elles seront [2]. »

L'essence divine n'enveloppe pas actuellement les essences particulières, mais elle les rend possibles et elle les réalise ; de même l'intelligence divine ne pense pas actuellement les êtres finis, mais elle en pense le principe et la raison dernière, qui ne font qu'un avec elle. Il y a là un effort évident pour relier Dieu au monde, pour féconder son immobile unité, pour déterminer son indéfinissable absolu.

Dieu est au-dessus de la pensée comme au-dessus de l'action proprement dite ; mais, par une intuition [3] et une adéquation continue de soi-même, il réalise à tout moment toute idée et toute activité. C'est la supra-intellection, ὑπερνόησις, des alexandrins, qui contient en puissance toutes les formes et tous les actes, — non d'une potentialité passive et indéterminée, analogue à celle de la matière, mais active et suréminente, — non comme l'inférieur précède le supérieur, dans l'ordre des causes efficientes, — mais comme le supérieur précède l'inférieur dans l'ordre final des perfections.

1. Voy. *Symbola Platonica*, n° CIV, CVII : Averroes videtur ponere Deum habere sollicitudinem erga individua... Deus scit omnia in quantùm scit se.
2. *Ennéade*, VI, 8.
3. Voy. Plotin, *Ennéad.*, VI, 8, 38 : « ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ προς αὐτόν. »

Dans ce sens-là, Dieu n'est plus seulement le ***premier moteur;*** il est aussi, et avant tout, le ***Premier principe*** [1], et ici s'évanouissent toutes les négations que la critique a pu accumuler, ou plutôt elles se complètent d'une série correspondante d'affirmations identiques dont l'opposition est nécessaire pour éliminer toute relativite

Quel nom convient-il à présent de donner à Celui que nous avons vu s'affirmer et se déterminer lentement à travers toutes ces ondulations dialectiques?

L'appellerons-nous le *parfait?* Non, car il est sans amour et sans bonté; l'appellerons-nous la *cause?* Non, car son action n'a rien de mécanique; elle est toute de charme et d'attrait. Ce n'est pas encore le ***bien***, ce n'est déja plus le ***vrai***, il semble que ce soit le ***beau.***

Mais Cremonini s'est arrêté au seuil du sanctuaire, et n'a pas osé prononcer le nom qu'Aristote lui-même avait tu. Il a appelé Dieu le *Premier*, — signifiant par là peut-être qu'il faut s'arrêter à une origine commune de tout être et de toute intelligibilité, à une commune fin de toute action et de toute aspiration, mais que la philosophie doit se borner à y voir un principe inintelligible, un ineffable idéal.

CHAPITRE IV

LE CIEL, PREMIER MOBILE. — LE SYSTÈME DU MONDE. — LUTTE ENTRE LES PÉRIPATÉTICIENS ET GALILÉE

Dieu meut le monde, mais le monde n'est pas, pour Cremonini, un tout homogène qu'une action simple suffise à

1. Cette distinction est établie déjà par Jean de Jandun, *De substantia orbis :* Habere finitatem est habere proportionem terminatam ad corpus motum : primus motor non est sic, quia est Primum principium (*in fine*).

mettre en branle; en réalité, il y a pour lui deux mondes, que tout conspire à distinguer, le monde céleste et le monde humain.

Cette division est fort ancienne; toutes les vieilles religions, comme toutes les philosophies primitives, ont établi de profondes différences entre les lois qui président au développement du globe terrestre ou sublunaire, et celles qui régissent ces espaces mystérieux du ciel que parcourt l'essaim enflammé des astres.

Aristote lui-même n'avait pas hésité à admettre cette sorte de scission de la nature qui paraît si peu compatible avec l'admirable unité de son système. Au-dessus des formes sans cesse changeantes du devenir qui a la terre pour domaine, il avait cru voir dans les astres des formes immuables dont la perfection excède les conditions de la nature proprement dite. Ici-bas tout naît et meurt, grandit et décroît, se constitue et s'altère; comment assimiler à ce mode d'existence fragmentaire et désordonnée, l'harmonie de ces sphères lumineuses dont l'invariable mouvement est la garantie même de l'ordre universel?

C'était la conséquence toute naturelle de l'illusion d'optique provenant d'un éloignement démesuré qui empêche de découvrir dans les corps célestes autre chose que leurs qualités constitutives et fixes. La terre, vue de la lune ou de plus haut, pourrait de même être prise pour une planète incorruptible et incommutable, constante et parfaite en sa détermination.

« La nature des astres, dit Aristote [1], étant une certaine essence éternelle, et ce qui meut étant éternel aussi et antérieur à ce qui est mû, il est évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences éternelles de leur

1. *Métaphysique,* XII, ch. VIII, éd. Brandis, p. 251.

nature et chacune immobile en soi... L'une est la première, l'autre la seconde, dans un ordre correspondant au mouvement des astres entre eux. »

« Une tradition venue de l'antiquité, dit-il ailleurs, et transmise à la postérité sous l'enveloppe de la fable. nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse toute la nature. Tout le reste n'est que mythe; mais si l'on en dégage le principe pour le considérer seul, à savoir que les premières essences sont des dieux, on pensera que ce sont là des doctrines vraiment divines [1]. »

Il est inutile de faire remarquer combien cette théorie se rapproche de celle du *Timée.*

Or on sait que le *Timée* est à peu près le seul ouvrage de Platon que la philosophie arabe ait pu étudier. Il n'est donc pas étonnant que ce passage singulier de la *Métaphysique* ait tenté les interprètes en quête de vues syncrétiques et d'explications transcendantales. Aussi la théorie hyperphysique du ciel prit-elle, avec Averroès, une importance qu'elle n'avait jamais eue dans Aristote : les commentaires du *De cœlo*, du *Traité du monde à Alexandre*, du *De substantia orbis* et autres ouvrages apocryphes se multiplièrent et transformèrent le péripatétisme, dans la cosmologie duquel se trouva introduit une sorte de monde demi-physique, demi-idéal, flottant entre Dieu et la nature, et qu'on appela d'un mot le *Ciel.*

Le ciel est éternel, incorruptible, simple et sans pesanteur [2]. Il est tout en acte, quoique toujours en mouvement. La matière dont il est composé n'a rien de commun avec la matière sublunaire : c'est une essence supérieure, distincte des quatre autres, une *quintessence*, comme nous l'avons dit déjà. Nous trouverons dans Cremonini les preuves qu'on

1. *Métaphysique, ibid.*, p. 254.
2. Voy. Renan, *Averroès*, p. 12.

allègue à l'appui de cette théorie, laquelle conduit encore à admettre l'unité organique du ciel. Formé d'une même substance et animé d'un même mouvement, le ciel est un être unique, vivant, puisque tout ce qui se meut spontanément a la vie, une sorte d'animal éternel composé de plusieurs orbes qui représentent les membres, et au centre duquel le premier moteur est comme le cœur d'où l'action rayonne par tout le corps [1].

A chaque orbe est liée une sorte de force spirituelle, ou Intelligence, qui l'anime et le meut. La chaîne de ces Intelligences part de la première sphère et descend jusqu'à la Lune, qui est le terme où s'arrête le monde céleste et où commence le domaine de la génération et de la corruption.

M. Renan a raison d'observer que l'extrême simplicité avec laquelle nous concevons à présent les rapports réciproques des différentes parties de l'univers, nous rend à peu près inintelligible la théorie dont nous venons d'esquisser rapidement les principaux traits. « L'hypothèse mécanique de Newton a si profondément changé les idées sur le système de l'univers que toutes les conceptions de l'antiquité, du moyen âge, de la Renaissance, de Descartes lui-même sur le *monde* nous apparaissent aujourd'hui comme les rêves d'un autre âge. »

On s'étonnera pourtant moins de la persistance de cette étrange cosmologie, si l'on se rappelle en quoi consistait la méthode par laquelle elle s'était constituée et confirmée, méthode toute d'autorité, ainsi que nous l'avons dit déjà, où le seul objet d'étude était le texte écrit du maître et non la nature. Le trésor des expériences accumulées, sans lequel il n'y a pas de science possible, ne s'était pas accru d'une seule observation depuis Aristote et Ptolémée jusqu'au

1. Renan, *Averroès*, p. 121. Pour l'exposition directe de cette théorie, voir surtout le *De substantia orbis*.

temps de Galilée; on en était resté au *De cœlo* et à l'*Almageste*. La doctrine devait nécessairement durer autant que le procédé.

Nous avons montré que, de ce côté, la méthode de Cremonini n'offre rien d'original; il est donc naturel que, suivant la même voie, il ait abouti au même résultat que tous ses devanciers, et nous pouvons affirmer d'avance qu'il ne faut attendre de lui aucune rénovation dans le sens du véritable naturalisme.

Mais, s'il ne doit pas être rendu responsable des bizarreries d'un système qu'il n'a pas fait, et que les procédés de travail dont il disposait ne lui permettaient pas de rectifier, au moins ne saurait-on l'absoudre entièrement de l'indifférence qu'il témoigna pour les prodigieuses découvertes que son collègue Galilée faisait alors sous ses yeux. Il n'entre évidemment pas dans notre dessein d'exposer ici le système du monde dont Galilée a conçu l'idée et que Newton a plus tard achevé; mais il est nécessaire de marquer brièvement les points de méthode et de doctrine par où ce système diffère de la théorie péripatéticienne qui était alors en vigueur dans toutes les Écoles et que Cremonini avait mission d'enseigner à Padoue.

Deux mots suffiront à résumer cette différence : pour les péripatéticiens, la cosmologie céleste est du ressort de la métaphysique et doit par conséquent être construite *à priori;* pour Galilée, elle rentre dans le domaine de la science naturelle et se fonde sur l'expérience seule et sur le calcul appliqué aux données expérimentales.

Il est difficile aujourd'hui de dire jusqu'à quel point Aristote avait entendu assimiler les lois du monde, objet de la physique, aux lois de la pensée pure, objet de l'ontologie. Il est bien certain qu'il faisait un départ entre les deux ordres de rapports, tout essentiels qu'il les déclarât l'un et

l'autre. Il était si loin de les confondre absolument qu'il s'était servi, pour édifier sa théorie du ciel, de toutes les données expérimentales qu'il avait pu recueillir sur les météores, les saisons, les marées, le cours des astres, le retour périodique des éclipses, des comètes, etc.

Malheureusement, n'étant pas astronome lui-même et manquant d'ailleurs des moyens d'observation que la science de son temps lui refusait, il avait dû se contenter de très rares et très vagues renseignements, et construire *à priori* le système du monde le plus en harmonie avec les principes de sa philosophie. Sa cosmologie était donc, non pas précisément une métaphysique, mais une dépendance de la métaphysique à laquelle elle tenait. C'est *à priori* qu'il établit sa théorie du mouvement en soi, puis du mouvement astral; *à priori* aussi qu'il déduit de cette théorie celle de l'organisme du monde, qu'elle implique.

Les successeurs d'Aristote avaient encore simplifié cette méthode dans le sens du rationalisme, abandonnant complètement l'expérience et subordonnant en tout la philosophie de la nature à la logique. Chez eux, la physique ne se distinguait plus de la métaphysique que par l'objet : l'*à priori* était devenu le procédé unique de l'investigation.

Peu à peu même, la méthode s'était éloignée davantage de l'observation : dans le raisonnement il y a encore une sorte d'expérience interne, qui peut avoir sa portée et sa valeur, si l'on admet l'objectivité des lois de l'esprit; une preuve ontologique constate au moins la conformité de la vérité prouvée avec l'ordre de raison.

Les péripatéticiens du moyen âge ne conservèrent même pas dans toute son intégrité ce critérium idéal. A la certitude douteuse de la dialectique, ils substituèrent insensiblement l'apparente évidence de l'autorité. Ils fondèrent leur spéculation non sur l'étude de la nature ni de la raison,

mais d'un livre où ils s'appliquérent à faire rentrer toute vérité.

Sans doute cette abdication de la pensée fut plus verbale que réelle; « le contre-sens devint la revanche de l'esprit contre l'infaillibilité du texte officiel; sous le poids des deux plus grandes autorités qui aient régné sur la philosophie, la Bible et Aristote, l'esprit se trouva encore libre [1]. »

Mais cette liberté, qu'on dissimulait, ne suffit pas à créer une méthode. Il est certain que, jusqu'au temps de Galilée, la cosmologie péripatéticienne fut construite *à priori*, et ne comporta d'autre recherche *à posteriori* que l'étude du texte qu'elle prenait pour base.

Galilée changea tout cela. Ce qu'il y a d'immortel dans son œuvre, c'est sa méthode. M. Th.-H. Martin a montré en quoi elle est originale.

A l'opposé de Descartes, qui se contente de substituer l'*à priori* mathématique à l'*à priori* métaphysique dans la constitution de son système du monde, et qui, par là, maintient dans sa doctrine le principal défaut de la cosmologie d'Aristote, Galilée rompt avec la méthode d'intuition rationnelle et de déduction logique, qu'il juge irrémédiablement stérile. Dans les *Principes*, « Descartes nous prévient [2] que les observations et les expériences n'ont pour lui qu'une importance accessoire, puisqu'il se propose d'expliquer les effets par leurs causes, non les causes par leurs effets. Cette méthode est de même réglée par lui en théorie dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, puisque le problème général des sciences physiques, tel qu'il y est posé, se résume ainsi : trouver *à priori* comment Dieu a dû créer le monde. Avec ce procédé et de l'imagination, l'on peut

1. Renan, *Averroès*, p. 433.
2. Th. H. Martin, *Galilée*, p. 287. Le passage de Descartes qui est visé ici se trouve : *Principes de la philosophie*, III, 4.

inventer les corpuscules anguleux et les corpuscules arrondis, la *raclure* pour remplir les vides, la *matière cannelée*, les *tourbillons* et autres belles choses de ce genre; mais ce n'est pas ainsi qu'on peut connaître le monde tel que Dieu l'a fait, et les lois qu'il lui a données... Descartes n'a pas été le réformateur des sciences physiques, qu'il a, au contraire, égarées dans une fausse voie, de manière à retarder le triomphe de la vraie méthode, qui est celle de Galilée. »

Cette méthode consiste à prendre pour point de départ la nature elle-même, qui n'est pas le miroir de notre esprit, mais tout au plus l'œuvre de la raison universelle. Le seul texte auquel il faille s'attacher, c'est ce grand livre dont parlait déjà Telesio, « qui contient toute la philosophie, livre autographe de Dieu, toujours ouvert devant nous et que chaque homme doit lire de ses propres yeux[1]. » Le monde est contingent, comme les lois qui le régissent; on ne peut donc arriver à déterminer celles-ci par la dialectique; voilà le grand principe de Galilée. Par un singulier retour de logique, Descartes, qui considérait les vérités rationnelles comme des produits délibérés de la libre volonté de Dieu, admet la nécessité des lois du monde; de là l'inconsistance de son système. L'observation et l'induction, tels sont les premiers procédés de la science naturelle; dès qu'on s'en éloigne, c'est l'idée même de la nature qu'on détruit.

Le tort des péripatéticiens, au temps de Galilée, était de lier si étroitement le monde transcendant au monde matériel, qu'il ne restait plus à proprement parler ni physique ni métaphysique, puisque la première empruntait à l'autre sa méthode et lui prêtait en retour son objet. Galilée éta-

1. Voir *Il Saggiatore*. Voir aussi la préface des *Dialogues* : « Il volgersi al gran libro della natura ch' è il proprio oggetto della filosofia e il modo per alzar gli occhi. »

blit un départ définitif entre les deux sciences : la métaphysique fut mise à part et réduite à la spéculation des réalités qui dépassent la nature; la physique resta à terre, et l'expérience lui fut assignée comme instrument exclusif.

Non point évidemment, comme l'a montré M. Th.-H. Martin, que Galilée ait cru que les yeux suffisent à déchiffrer le livre de la nature, non point qu'il faille le mettre au nombre de ceux qu'on nomme aujourd'hui les *positivistes* et pour qui toute réalité s'arrête au témoignage des sens : Galilée au contraire s'attacha toujours à faire une place, dans son système, aux principes des causes efficientes et des causes finales. C'est contre la scolastique péripatéticienne plutôt que contre l'esprit même d'Aristote qu'il chercha et réussit à réagir. Sa méthode consiste à résumer, par la mesure exacte des quantités, tous les résultats de l'observation en des formules mathématiques qui deviennent à leur tour des éléments directs de raisonnement; elle est donc profondément distincte de l'expérimentalisme un peu naïf et étroit de Bacon. Le principe d'Aristote : « Il n'y a pas de science de ce qui passe, » est aussi celui de Galilée. Pour lui, une raison contingente, mais constante, gouverne le monde. La cosmologie ne doit pas plus être un recueil d'observations accidentelles, comme le veut Bacon, qu'une géométrie immobile, comme le veut Descartes.

Mais, bien que tout se compense et s'équilibre dans cette méthode, le côté unique par où elle s'oppose au péripatétisme est bien celui-ci : substitution, dans l'étude de la nature, du procédé *à posteriori* au procédé *à priori*, de l'expérience au raisonnement, de la physique en un mot à la métaphysique.

On connaît les conséquences de ce changement de front. L'expérience du pendule découvrit à Galilée les véritables

lois du mouvement en soi ; l'observation par le télescope, les lois du mouvement astral, — et le système du monde s'en trouva changé.

C'est dans les *Dialogues sur les sciences nouvelles* qu'il exposa, à travers mille réticences et détours peu dignes d'un philosophe, les raisons qui lui paraissaient établir la supériorité du système de Copernic sur celui de Ptolémée, adopté par tous les péripatéticiens, et celui de Tycho-Brahé, auquel se tenaient les savants d'alors. Quelques principes bien simples, dont il avait vérifié expérimentalement la justesse, lui suffirent pour jeter à bas tout l'édifice cosmologique légué par l'antiquité : d'abord le principe de l'*inertie* de la matière, c'est-à-dire de son indifférence au mouvement, toute augmentation ou diminution de vitesse devant être attribuée à l'intervention d'une cause étrangère : « Aristote et les péripatéticiens prétendaient que c'est le milieu seul qui entretient le mouvement et que, dans le vide, le mouvement des projectiles cesserait instantanément. Galilée démontre que la densité du milieu est une cause de ralentissement, et qu'ainsi une portion au moins du ralentissement, celle qui est produite par cette cause, serait nulle dans le vide, où, par conséquent, sauf les modifications apportées par d'autres causes, le mouvement rectiligne produit par une impulsion instantanée se conserverait sans perte [1]. »

Par là tombe la théorie péripatéticienne de l'actuation continue de la matière dans le mouvement. Il suffit de supposer à l'origine du monde une impulsion, et le mouvement transmis s'ensuit, d'après la loi de la conservation de la force, sans qu'il soit besoin de maintenir l'action persistante d'une énergie motrice.

1. Th.-H. Martin, *Galilée*, p. 315.

Les premiers et les plus simples résultats de l'observation télescopique suffirent de même à ruiner l'espèce de métaphysique astrale que les Arabes avaient imaginé de déduire de quelques passages obscurs d'Aristote. L'examen de la lune et des planètes les plus rapprochées démontra l'analogie de leur constitution avec celle de la terre. Quand on eut, d'autre part, établi la possibilité, puis la nécessité de la rotation de la terre, et par là son identité de nature avec tous les autres astres [1], il fallut bien abandonner la distinction péripatétique entre les corps *légers*, mus d'un mouvement circulaire, et les corps *lourds*, mus en ligne droite de haut en bas, et renoncer à l'idée d'un ciel de quintessence, soustrait à la génération et à la corruption, qu'animeraient des Intelligences transcendantes et divines.

Voilà comment la cosmologie d'Aristote, qui avait régné près de deux mille ans dans la spéculation, s'écroula d'un coup par l'effet de deux remarques dont la simplicité faisait toute la force.

Ce ne fut pas sans lutte d'ailleurs que Galilée triompha, et son œuvre porte la trace des efforts qu'il dut opposer à la résistance ou même aux attaques des péripatéticiens. Ses lettres à Fortunio Liceti en font foi [2]. Il s'y déclare meilleur disciple d'Aristote que ceux qui se recommandent sans cesse du nom du Stagyrite, « car il suit la méthode que celui-ci a enseignée, sinon pratiquée. » Il leur reproche [3] de tourner dans un cercle en fondant leur philosophie sur des raisons tirées de cette philosophie même, de s'obstiner à prouver par elle des conclusions intrinsèquement

1. Quanto alla terra, noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla, mentre procuriamo di farla simile ai corpi celesti, e in certo modo metterla quasi in cielo, di dove i vostri filosofi l'hanno bandita. (*Dialogues*, première journée.)

2. Galilée, édition Alberi, VI, 354, 355; VII, 340, 342; VI, 142. — Voy. *Dialoghi*, p. 42 (Edit. de 1641). — Voy. Th.-Henri Martin, *Galilée*, p. 292.

3. Note XVII au discours de Lagalla. Voir Th.-Henri Martin, p. 294.

fausses, en sorte que la doctrine qu'on fait servir à ce travail devient suspecte, comme l'erreur dont on la rend solidaire.

C'est peu de les réfuter, il les rend ridicules : Simplicio, dans les *Dialogues*, joue un piètre rôle.

Les péripatéticiens, pour établir leur théorie de la perfection du ciel, tiraient argument de la perfection du mouvement céleste; Galilée répond que, d'après le principe de ce beau raisonnement, les oiseaux devraient être plus parfaits que les hommes.

L'Église se chargea, nous savons comment, de venger Aristote. Les péripatéticiens prirent la plus importante part au procès et à la condamnation de Galilée. On ne s'expliquerait pas sans cela l'âpreté avec laquelle il fut poursuivi. Cremonini, dont la doctrine présentait un bien autre danger, fut à peine inquiété : c'est qu'il parlait au nom d'une école et d'une tradition où les gens d'Église eux-mêmes avaient été élevés, tandis que Galilée allait à l'encontre de tout cela.

Il ne faut pourtant point s'indigner outre mesure contre l'attitude des péripatéticiens. Eussent-ils cru aux découvertes de Galilée, que l'on comprendrait encore leur hésitation à s'y rendre : c'est un acte de désintéressement qui dépasse souvent les forces humaines que de savoir renoncer, pour des raisons purement théoriques, à la doctrine qui donne, avec les moyens de la vie, la satisfaction de l'amour-propre et le repos de l'esprit. Pour un physicien du temps, admettre que Galilée était dans le vrai, c'était non seulement se remettre à l'école et abdiquer toute la supériorité dont on avait jusqu'alors tiré gloire et profit, c'était aussi et surtout entrer dans l'inconnu. Si Aristote n'était plus l'irréfragable docteur, et sa doctrine l'infaillible critérium de la philosophie, à quoi reconnaîtrait-on désormais la vérité?

La théorie du ciel une fois détruite, quelle certitude subsisterait? quelles surprises ne réservait pas l'avenir? Le reste du système n'allait-il pas s'écrouler de même? Il faudrait donc recommencer l'œuvre? — Tout le monde n'a pas la tranquille audace de Descartes faisant table rase dans son esprit et reprenant à nouveau le travail de la pensée, comme si personne n'avait pensé avant lui. Je ne justifie point une paresse d'esprit, j'explique une timidité du cœur.

Sans doute aussi quelque scrupule se mêla à ces craintes; on n'abandonne pas sans regret ni peut-être sans honte une croyance où l'on a vécu. Le péripatétisme était devenu comme une religion de l'esprit, à laquelle on s'était attaché presque autant qu'à la religion de l'âme. Or, dans le domaine de la pensée, les transfuges ont toujours quelque peine à se faire accepter. De nos jours même, on ne voit pas sans une nuance d'inquiétude passer quelqu'un du spiritualisme au matérialisme, ou réciproquement. C'est un préjugé, à coup sûr, car la vérité, où qu'elle soit, a droit à notre concours; mais cela suffit à nous livrer le secret de bien des hésitations et des répugnances que la raison seule ne ferait pas comprendre.

Cremonini, n'ayant pas le courage de rompre avec ce qui désormais était le passé, prit le bon parti : il s'obstina à ignorer le présent. Quand on craint d'être aveuglé par le soleil, il faut s'en détourner et fermer les yeux.

Ne nous étonnons donc pas qu'il ait constamment refusé de regarder au télescope : ce refus même est un aveu. S'il n'eût rien redouté de cette épreuve, pourquoi s'y fût-il soustrait? Il sentait évidemment que la vérité était là, mais que d'un coup d'œil il allait renverser le laborieux édifice de sa pensée, remettre tout en question, rompre avec ses plus chères habitudes, entrer pour la première fois dans l'incertitude, à l'âge où d'ordinaire on en est pour jamais sorti, —

et il recula. Certes il l'eût osé, si c'eût été un grand esprit ; mais ce n'était qu'un esprit fin. Descartes fut plus coupable de taire et même de renier[1] une découverte qu'il avait étudiée et comprise. Cremonini eut au moins la conscience de ne rien savoir : ce n'est pas sa justification, c'est peut-être son excuse.

Mais quelle lumière jette ce simple fait sur l'erreur de méthode, qui était commune à tous les péripatéticiens d'alors ! Leur doctrine était à la merci d'une observation, le sort de leur pensée dépendait d'un coup d'œil ! Comment n'ont-ils pas vu que cela seul suffisait à montrer qu'ils faisaient fausse route, que leur philosophie se trompait d'objet ! La vraie philosophie n'a rien à craindre des pendules ni des télescopes : aucune évidence matérielle ne saurait prévaloir contre elle, car son domaine commence là où s'arrête la matière, là où la science se déclare impuissante. La science se borne à déterminer les rapports et les lois ; elle n'atteint point la réalité profonde des choses : elle s'en tient à la surface de l'être : elle a besoin de s'achever dans la philosophie qui voit au delà.

Mais à son tour la philosophie ne doit point empiéter sur le domaine de la science, sous peine de devenir du coup stérile et suspecte. Le départ entre les deux ordres est difficile à définir, mais nécessaire.

Le péripatétisme n'y était jamais parvenu. Il faisait descendre la raison pure dans une sphère où elle n'a point d'autorité et où les sens seuls ont droit à prononcer. De là des mécomptes qu'une méthode rigoureuse eût évités.

On comprend que Cremonini ait refusé d'appeler un fait physique à porter témoignage sur une question qu'il croyait de philosophie : l'évidence matérielle, je le répète, n'a point

1. Voir Th. Henri-Martin, *Galilée*, p. 311.

à intervenir en semblable affaire. L'évidence même répugne, au sens strict, à la philosophie proprement dite, c'est-à-dire à la métaphysique et à la morale. « Les doutes qui, au point de vue de la raison spéculative, planent sur les vérités de cet ordre, ne sont pas, comme Kant l'a admirablement montré, des doutes accidentels, susceptibles d'être levés, tenant, ainsi qu'on se l'imagine parfois, à certains états de l'esprit humain. Ces doutes sont inhérents à la nature même de ces vérités, et l'on peut dire sans paradoxe que, si ces doutes étaient levés, les vérités auxquelles elles s'attaquent disparaîtraient du même coup [1]. » Non seulement aucune expérience n'établira jamais que l'âme est ou non immortelle et spirituelle ; aucun instrument, si subtil qu'il soit, n'atteindra l'esprit et ne permettra d'en analyser l'essence et les fonctions ; mais l'idée même d'une certitude scientifique démontrable et palpable est incompatible avec l'idée de la ***métaphysique***, c'est-à-dire de la spéculation qui ***vient après*** la physique, — et qui la dépasse.

Ce n'est donc pas l'indifférence de Cremonini, comme philosophe, pour les découvertes de Galilée, qui est à blâmer : c'est la méprise originelle sur laquelle repose toute sa spéculation ; c'est l'inconséquence où tombe cette science du monde qui ne part pas de l'observation du monde ; c'est en un mot cette contradiction entre l'objet et la méthode, qui rend tout effort stérile et toute solution illusoire.

Cremonini avait beau jeu pourtant à maintenir sa philosophie en face de la science nouvelle, s'il eût su se débarrasser du fardeau inutile et compromettant d'une physique surannée, pour ne garder que ce qui faisait l'âme du péripatétisme.

1. Renan, *Conférences d'Angleterre*, p. 235.

En somme, Galilée n'infirmait en rien Aristote, pas plus que Newton n'a plus tard barré le chemin à Leibnitz. La théorie des révolutions célestes n'expliquait rien : elle se bornait à relater et à résumer des faits non encore observés ; mais ces faits, quelles en sont la cause et la raison ? qu'y a-t-il par delà ce mécanisme, qui n'est que l'apparence de l'univers, ce qu'Averroès appelait « la face de Dieu » ? D'où vient l'impulsion première qui a mis en branle la matière inerte ? Comment s'expliquent la régularité du mouvement et la persistance même que la théorie de l'inertie se borne à constater, sans en rendre compte ? Quelle est la raison, transcendante ou immanente, obscure ou explicite, qui a organisé ce merveilleux concert où rien n'est imprévu, rien laissé au hasard ni exposé à l'accident ? Voilà ce que Galilée ne dit point et ce qu'il faut lui savoir gré de n'avoir point déduit témérairement de sa physique ; voilà ce qu'Aristote recherche et ce qu'il prétend découvrir. C'était là, dans ce domaine inaccessible, que devait se réfugier Cremonini, sûr de n'y être point inquiété par les audaces grandissantes de la science. Il ne l'a point fait, et il a porté la peine de son erreur. Mais au moins s'est-il tenu à la métaphysique d'Aristote, s'il n'a point su s'y borner. Il a laissé errer sa pensée dans un trop vaste domaine ; mais, dans ce domaine, il y a une partie qu'il avait le droit de parcourir. C'est principalement à celle-là que nous nous attacherons, et, dans la cosmologie de Cremonini, ce que nous étudierons de préférence, c'est la métaphysique qu'elle comporte et qu'elle implique.

C'est dire que nous ne nous arrêterons pas à la théorie de l'incorruptibilité du ciel, démontrée, dans le *De quinta cœli substantia*, d'après la formule aristotélique. Le ciel est un corps simple, dont la substance est très différente de la substance élémentaire et mérite le nom de cinquième

essence, ou quintessence [1]. Cremonini repousse la théorie de Platon d'après laquelle le ciel serait seulement le résumé de ce que chaque élément a de plus subtil et de plus parfait, et même la conciliation proposée par Simplicius, qui identifie avec la quintessence cette sorte d'excédant des quatre autres.

La preuve est connue : le ciel est *léger* d'essence et affecté par là au mouvement circulaire ; la terre au contraire est *lourde* et affectée au mouvement rectiligne, du haut en bas [2].

Le ciel est incorruptible, aussi bien qu'ingénérable, inaugmentable et inaltérable, parce que le mouvement circulaire n'a pas de contraire [3]. Galilée a fait justice de ces billevesées.

Le ciel contient-il de la matière ? La question, puérile en elle-même, est d'importance car elle va nous amener à rechercher le principe du mouvement céleste, de sa forme et de son agent, ce qui nous fera sortir de cette cosmologie fantastique pour entrer enfin dans la véritable métaphysique.

Averroès avait déjà institué une discussion sur ce point,

1 Voici le plan de la dissertation : « Aristoteles, ut cœlum constitueret quintæ cujusdam naturæ distinctæ a naturis quatuor elementorum, primo de intima illius substantia id studuit affirmare quod intendebat. Deinde in id incubuit ut cœli conditionem quantum ad consequentes affectiones esse a conditione elementorum longe diversum similiter aperiret. Prima disputatio in tribus debuit versari ; ut scilicet : 1° ostenderetur cœlum esse corpus simplex ; 2° ut demonstraretur esse substantiæ diversæ a substantiis elementorum ; 3° ut concluderetur esse præstantius elementis, quæ Plato non admiserat, qui substantiam cœli ex elementorum summitatibus composuit. « (*De quinta cœli substantia*, disputatio I.)

2. Secunda disputatio continet demonstrationem de cœli diversitate a quatuor elementis quantum ad gravitatem et levitatem nec non ad ingenerabilitatem et incorruptibilitatem, pro quo absolvendo, cum generatio et corruptio proveniant a contrarietate, ostendere conatur cœli naturam carere contrario, et hoc quia motus cœli caret contrario. (*Ibid.*, disput. II.)

3. Cœlum est ingenerabile, incorruptibile, inaugmentabile, inalterabile. (*Ibid.*)

et Jean de Jandun s'y était longuement arrêté dans le livre que nous avons cité.

« Y a-t-il de la matière dans le ciel[1] ? » Au premier abord la réponse semble devoir être négative pour un péripatéticien. Le ciel est éternel ; le mouvement céleste est éternel ; la substance céleste n'a point de puissance pour le non-être ni pour le changement[2] ; il ne reste donc aucune place pour la matière.

Mais une raison péremptoire semble prouver l'existence de la matière céleste ; c'est le mouvement auquel le ciel est soumis.

Il faut s'entendre, en somme, sur le sens des mots ciel et matière. Le ciel est-il l'agrégat formé par l'union du moteur et du mobile, ou seulement le mobile[3] ?

Dans le premier cas, il est bien évident que le ciel est composé et, par suite, qu'il n'est pas acte pur, car tout ce qui se meut de soi a deux natures, un moteur et un mobile ; s'il s'agit au contraire du mobile seul, de la quintessence, la question devient douteuse, et les philosophes sont partagés sur la solution.

Les uns disent que la quintessence n'est qu'une possibilité empruntant sa nécessité au premier principe, à Dieu ; c'est l'opinion d'Avicenne, assez conforme à celle des alexandrins[4] ; les autres, contemporains de Jean de Jandun, paraît-il, n'accordent de la matière au ciel qu'autant qu'il

1. *De substantia orbis*, édit. de Vicence, 1486.

2. Illud quod non habet potentiam ad non esse non componitur ex materia et forma. Materia enim est illud cum quo res potest esse et non esse. Igitur quod non habet potentiam ad non esse, non habet materiam. (*Id.*, *ibid.*, Jean de Jandun.)

3. Sive agregatum ex motore et mobili, vel ipsum mobile. Omne quod movetur ex se componitur ex duobus naturis, agente motum, et recipiente motum. (*Id.*, *ibid.*)

4. De se est potentia ad esse, de se est possibilis esse ; esse necessarium acquirit ab alio quod de se habet esse necessarium, scilicet a primo principio. (*Id.*, *ibid.*)

lui en a fallu pour acquérir la plénitude de son acte [1].

Cremonini est plus précis en déterminant exactement les différents sens qu'on peut donner au mot « matière ». Ce mot peut être synonyme de quantité; dans ce cas, il ne peut être appliqué à la substance du ciel; il peut encore désigner le sujet du mouvement local, et c'est ainsi qu'Averroès l'entend; dans ce sens, il est également impropre ici. Enfin il peut simplement signifier que la substance céleste n'est pas absolument simple, n'est pas un acte pur, puisqu'elle ne se confond pas avec Dieu : c'est là l'opinion de Cremonini, pour qui la matière est avant tout une potentialité, comme nous l'avons dit déjà [2].

Il y a donc une matière céleste, très différente de la matière sublunaire [3].

Elle n'est pas seulement une privation liée à une tendance à réaliser une forme quelconque; elle n'a de puissance que pour la forme qu'elle réalise par une parfaite adéquation. C'est à tort que Jean Philopon pense que la matière céleste diffère de l'autre « par addition », c'est-à-dire par la possibilité éternelle de tous les accidents; elle n'est, au contraire, *matière*, c'est-à-dire *puissance*, que sur un seul point, en tant que susceptible de mouvement.

Jusqu'ici, Cremonini suit Jean de Jandun. Il se sépare de lui en ce que Jean de Jandun considère le mouvement céleste comme la seule preuve que le ciel renferme

1. Omne quod est actu ens, vel est actus, vel habens actum. Cœlum est actu ens, aliter non ageret; igitur est vel actus, vel habens actum. Non potest dici quod sit actus, quia tunc esset forma actu existens et non sensu comprehensus; igitur est aliquid habens actum; et tunc oportet ponere in eo aliquid subjectum suæ actualitatis quod est materia. (*Id.*, *ibid*).

2. Voy. l'opuscule intitulé : *An cœlum sit compositum ex materia et forma*, bibl. de l'Université de Padoue.

3. Illa materia cœli non est privationi conjuncta, eo quod privatio non est aliud quam carentia forma, cum aptitudine ad eam quæ nata est inesse materiæ. Materia autem cœli non est innata esse alia forma quam ea quam habet. Sed forma replet totam possibilitatem materiæ. (Jean de Jandun, *op. cit.*)

quelque matière. Cremonini y ajoute cette autre raison : c'est que le ciel frappe nos sens, et qu'il n'y a de sensible que ce qui est matériel.

Par suite, Jean de Jandun, réduisant le rôle et la détermination proprement matériels de la matière céleste, est amené à dénier le nom même de matière [1] à cette essence singulière, qu'il lui paraît plus juste d'appeler un *sujet*.

Cremonini, au contraire, maintient le mot et la chose [2]. Il ne va pas, nous l'avons dit, jusqu'à considérer le ciel comme objet d'expérience, ce qui ne serait que légitime, puisque le ciel est matériel et que « les sens sont les seuls juges des choses matérielles [3] ». Mais il se tient ici encore à quelque distance de l'opinion contraire. La matière céleste est pour lui une potentialité déterminée dans tous les sens hormis un, tandis que la matière sublunaire est ou tout à fait ou partiellement indéterminée.

Mais il n'ose pas, même sous cette réserve, assimiler l'une à l'autre, et, par là, il échoue à la fois dans la théorie de la matière et dans la théorie du ciel.

Jean de Jandun, conséquent avec sa doctrine, ne peut s'empêcher de douter que la connaissance rationnelle du ciel, qui nous vient de la métaphysique, ait quelque rapport avec l'image matérielle que nous en donne la sensation :

1. Dignius est quod dicatur cœlum habere *subjectum* quam *materiam*. (J. de Jandun, *op. cit.*, loc. cit.) M. Renan tranche nettement la question de savoir si Averroès a cru à la présence de la matière dans le ciel. « Le ciel est à ses yeux, dit-il, un être incorruptible, tout en acte, simple... Il n'est pas composé de matière et de forme. » (*Averroès*, p. 120.) Ce point méritait discussion.

2. J. de Jandun résout ainsi la question : « Cœlum ut est ipsa quinta essentia, circumscripto motore, non componitur ex materia et forma, sed est corpus simplex, actu existens, subjectum suo motori vel motoribus... non aliter assimilatur materiæ nisi in quantum est subjectum formæ. » Voir la solution contraire dans Cremonini, *An cœlum sit compositum ex materia et forma*.

3. Sensus est sensibilium sufficiens judex. (Cremonini, *De pædia Aristotelis*, p. 18.)

la négation même serait ici plus logique que le doute [1], et c'est la sensation que Jean de Jandun doit tout naturellement sacrifier, puisque le ciel, essence séparée, n'est normalement qu'objet de raison.

Malheureusement Cremonini a omis de poser pour sa part la même question, qu'il eût été bon gré mal gré amené à résoudre dans le sens contraire à cette solution, puisqu'il partait de l'hypothèse opposée ; comment en effet soutenir que la méthode *à priori* convient à l'étude du ciel, considéré comme réalité sensible, alors que le même ciel, considéré comme réalité intelligible, est soustrait à la méthode expérimentale, au nom de la corrélation nécessaire qui doit être maintenue dans toute recherche entre le genre de la méthode et la nature de l'objet?

Voilà à quoi se réduit la matière du ciel : voyons maintenant quels en sont la forme et le moteur?

Tout mouvement, nous l'avons dit et répété, suppose d'une part une puissance, en partie matérielle, en partie actuelle, c'est-à-dire une âme, — et de l'autre une fin, sous l'influence de laquelle cette âme se meut pour se parfaire. Le ciel a donc nécessairement une âme de laquelle il tient sa forme, et une fin de laquelle il tient son mouvement.

Pour n'avoir pas clairement établi cette distinction, Averroès a commis la faute de n'accorder au ciel qu'une âme *assistante*, c'est-à-dire une forme séparée qui vient s'ajouter par le dehors au corps du ciel. Dans tous les ouvrages où il a été amené à traiter du ciel, Cremonini a combattu cette théorie [2], qui aboutirait, selon lui, à diviser l'être du ciel en

1. Utrum res intellecta ex isto corpore (cœlo) sit illud quod est sensatum, vel aliud. (J. de Jandum, *ibid.*)

2. Dans le *De cœlo;* le *De quinta cœli substantia*, sectio II ; le traité *An cœlum sit compositum ex materia et forma*, pars II (*De forma cœli*), etc.

deux parts, comme on reproche à Platon de l'avoir fait pour l'être de l'animal.

L'âme du ciel n'est autre chose que la nature elle-même[1]. Or le mot *nature* enveloppe l'idée d'un composé de matière et de forme. L'âme du ciel n'est pas un esprit pur, c'est une « forme corporelle et matérielle », c'est-à-dire liée au corps et à la matière.

En un sens même, en tant qu'elle est organique, Cremonini la ferait volontiers rentrer dans le domaine de la physique[2], si l'organisme dont il s'agit ici n'avait pour sujet une matière toute spéciale, la quintessence. Au moins insiste-t-il, à diverses reprises, sur l'inséparabilité absolue de l'âme informante. Il est impossible de ne pas voir qu'il vise en cela l'âme humaine, qu'une analogie toute naturelle rapproche de l'âme du ciel.

L'Inquisition ne s'y est pas trompée, et le *De quinta cœli essentia* renferme la défense que Cremonini oppose aux reproches qu'il avait reçus de ce côté.

« Quand j'écris à propos de l'âme du ciel, qu'il vaut assurément mieux pour elle être liée à un corps[3], parce que sans cela elle ne serait pas, est-ce que cela implique la mortalité de l'âme humaine? Bien loin de là. L'âme du ciel, selon l'opinion d'Aristote que nous avons examinée, est attribuée, pour l'éternité, à une information actuelle du corps céleste, parce que, d'après les doctrines péripatétiques, le corps céleste est éternel. Voilà pourquoi, si cette âme cessait d'informer le corps, elle devrait cesser d'exister : puis-

1. Cœlum est formaliter animatum anima quæ sit natura. (*De cœlo*, 95-97, 157.)

2. Ritter s'y est trompé et a pris texte de quelques expressions ambiguës de la *Partitio naturalis philosophiæ* pour déclarer que le ciel est du ressort de la physique. Il n'y a rien de commun entre le monde céleste et le monde sublunaire, ni la matière, ni la forme.

3. C'était une question qu'on posait dans les Ecoles : « An melius sit animæ Cœli cum corpore aut sine corpore esse. »

que, en effet, il est dans sa nature d'être la forme perpétuelle dudit corps, si elle ne l'est plus, elle n'est plus rien; et en cela elle diffère à la fois des intelligences qui subsistent par elles-mêmes et de l'âme humaine qui est liée à un corps mortel [1]. »

La réponse est ingénieuse, mais évasive. On pourrait objecter à Cremonini le principe aristotélicien d'après lequel toute âme informante, qu'elle soit humaine ou divine, est indissolublement liée au corps qu'elle informe : Cremonini l'acceptait-il ou non? C'était là la question, et ici Cremonini se prononçait encore pour l'affirmative, quelque détour qu'il y prît.

« Qui peut nier [2] que l'âme rationnelle, quand bien même elle serait immortelle, ne puisse être dite corporelle en tant qu'elle informe le corps? Nous n'hésitons pas à blâmer la théorie de l'*assistance* d'Averroès... Quand on dit que l'âme est corporelle (ou unie au corps) en tant qu'informante, c'est pour exclure l'idée qu'elle pourraît l'être en tant que dépendante du corps, restriction qu'exige la Religion..... Mais toute autre [3] union du genre de celle qu'imaginent les averroïstes est impossible, selon la doctrine d'Aristote. Et

1. Veluti quod scriptum est in libro de natura cœli, circa cœli animam, quando est dictum melius illi esse cum corpore, alioquin non esset; an hoc dictum præ se fert animæ humanæ mortalitatem? quam longè! anima cœli juxta eam, quam ibi scripsimus, Aristotelis sententiam, est addicta æternæ actuali informationi corporis cœlestis, cum secundum ipsum corpus cœleste sit æternum. Quare necesse est, si desinat informare, ut desinat esse; postquam enim in illius natura est esse perpetuam formam talis corporis, si hoc non habeat, non erit; et differt per hoc ab Intelligentiis quæ sunt intellectus de se existentes; anima vero rationalis humana nata est informare corpus corruptibile. (*De quinta cœli substantia*, t. I).

2. Animam vero rationalem, etiam si sit immortalis, posse dici corpoream, ut informantem corpus, quis in dubium revocat? Averrois sane assistentiam damnamus. Illud vero quod dicitur illam esse corpoream ut informantem dicitur ad excludendum quod sit corporea ut a corpore dependens, et est veritati maxime consonans. (*Ibid.*, II.)

3. Aliam omnem conjunctionem, quam Averroïstæ meditentur, in Aristotelis doctrina putamus *impossibilem*, et in hoc corrigimus Albertum, nihil de re cogitantes sed de Aristotelis doctrina. (*Ibid.*, II.)

en cela nous osons corriger Albert le Grand, non au sens absolu, mais au sens péripatétique. »

L'âme du ciel est unie au corps céleste par la *chaleur innée* (*calidum innatum*)[1], intermédiaire naturel entre la matière et la forme. Nous reviendrons, à propos de l'âme humaine, sur l'essence et le rôle du *calidum innatum* dans la génération. Cremonini, toujours en quête de conciliation, croit trouver une anticipation de cette théorie dans la pensée de ceux qui considèrent le ciel comme étant de feu[2]. Ainsi s'explique aussi l'image enflammée que le ciel présente à nos yeux.

Toute âme est mue par un désir; tout désir s'explique par une fin. Quelle est donc la fin qui meut l'âme du ciel[3]? On s'est généralement trompé sur la pensée de Cremonini à cet égard. Brucker, relevant les principaux points sur lesquels on serait autorisé à taxer d'impiété notre philosophe, donne cette indication : « De motore primo... suæ sphæræ affixo[4], » ce qui tendrait à faire croire que, selon Cremonini, Dieu est attaché à une sphère qu'il meut directement et qui ne peut être que le ciel ou une partie du ciel.

L'Inquisition elle-même semble avoir commis la même méprise, et Cremonini dut se défendre contre la vague accusation de panthéisme que contenait ce reproche. Sa théorie des Intelligences le mettait pourtant à l'abri de tout grief de ce genre.

1. *De calido innato*, p. 56; *De cœlo*, 24.
2. Voir *Placita academica* II : « Cœlum quod sit igneæ substantiæ secundum Platonem contra Aristotelem. » Le feu dont il s'agit ici vivifie et ne brûle pas, « vitalis, non adustivus. » La flamme n'est pas l'essence du feu, c'en est l'excès, « non essentia, sed excessus. » Pendasio n'acceptait pas cette théorie, Cremonini nous l'apprend dans ses *Symbola platonica*, XV.
3. *De cœlo*, p. 103.
4. *Hist. crit. phil.*, t. IV, *loc. citat.* Cremonini dit pourtant explicitement que l'intellect n'est acte pur qu'autant qu'il parvient à s'abstraire du ciel. « Nam intelligentia, sua intellectione quæ est speculativa, tantò magis se abstrahit a cœlo, quantò efficacius se intelligit. » (*De cœlo*, 151.)

Le ciel, nous l'avons dit, peut être considéré comme un être unique, en ce sens qu'on l'assimile à un animal, où les fonctions diverses des divers membres concourent à une résultante unique, qui est la vie. Mais cette unité n'est qu'organique; ce n'est pas même l'unité physique ni l'homogénéité.

Le ciel est situé dans le temps et dans l'espace, soumis à la loi de la quantité, distribué même en plusieurs sphères qui se séparent l'une de l'autre par quelque particularité d'essence, sans quoi elles se confondraient.

Ces sphères sont animées de mouvements distincts, quoique similaires. Il faut qu'il y ait quelque raison à cette multiplicité. Cette raison n'est pas une différence de composition matérielle, car tous les astres sont indistinctement composés de quintessence.

Si pourtant leurs *natures*, leurs âmes, qui résultent du commerce de leur matière avec leur fin, diffèrent entre elles c'est que les fins sont différentes. Dieu ne peut donc pas être la fin immédiate du ciel complexe et divisé que nous connaissons; Dieu ne pourrait mouvoir directement qu'un mobile, dont l'unité serait le premier caractère.

A chaque sphère sera donc liée une fin spéciale, terme prochain de l'appétition qui meut la sphère. Cette fin, ce terme, c'est ce que les péripatéticiens depuis Averroès appellent une *Intelligence* [1].

Les intelligences sont des êtres intelligents, mais elles ne meuvent ni comme *êtres* ni comme *intelligents :* elles meuvent senlement comme *intelligibles* [2], c'est-à-dire comme

1. *Procem. de physico auditu*, p. 51 ; *De cœlo*, p. 292.

2. Voir le traité *An cœlum sit compositum ex materia et forma*, part. II. — *De quinta cœli substantia*, II : « Intelligentias cœlo adjunximus, creditas non necessarias ut cœlum sit formaliter animatum, sed motrices tanquam fines..... Per animam cœli rationalem conjungitur ipsi cœlo intelligentia ad movendum effective dum scilicet ab ea intelligitur et amatur. »

désirables, car il n'y a pas de désir sans connaissance. « Intelligentia movet ut appetibile et intelligibile, quare requiritur talis appetitus qui respiciat intelligibile et sit cum intellectione. »

Cremonini repousse avec vivacité l'opinion qui consiste à regarder les Intelligences comme les causes effectives et actives du mouvement céleste, fût-ce à titre de formes assistantes, comme le voulait Averroès. Selon lui, les intelligences sont des forces théoriques, non pratiques : elles ne peuvent mouvoir le ciel que par l'intermédiaire d'une âme informante[1].

C'est dans cette distinction que réside proprement l'originalité de Cremonini. M. Renan dit à tort qu'il « admet sans restriction importante la théorie d'Averroès sur les Intelligences ». La présente restriction est d'importance au contraire : le supérieur n'informe jamais l'inférieur, il se contente de le mouvoir comme une fin, par l'intermédiaire d'une âme; nous verrons plus tard les conséquences de ce principe.

La raison de l'attrait qu'exercent les Intelligences, c'est leur perfection.

L'éternité du mouvement des sphères prouve d'abord leur éternité : si un instant elles cessaient d'exister, le mouvement, n'ayant plus de terme, s'arrêterait. Mais elles ont cette supériorité sur l'âme du ciel, éternelle comme elles et par elles, de n'être point liées à un corps[2] : ce sont des « actes abstraits », des « formes séparées ». C'est là d'ail-

1. Passage déjà cité : « Nam intelligentia, sua intellectione quæ est speculativa, tantò magis se abstrahit a cœlo quantò efficacius se intelligit. » (*De cœlo*, 151.) *Ens abstractum fit principium motus effectivum, quatenus est intellectum ab anima.* (*Ibid.*, 396.) Voy. p. 109, p. 16 : *Putamus fieri prorsus non posse ut intelligentia immediate cœlum moveat absque anima informante.*

2. *Placita academica*, III : « Quis prohibet dari mentes a corporibus separatas ? etc. »

leurs le propre de l'intellect, même en nous : «Omnis actus abstractus est intellectus ; id cognoscimus ex nostro intellectu qui, cum sit facultas animæ, ideo est facultas intelligens quia non est mixtus corpori [1]. » Mais, à l'inverse de la raison humaine, elles conçoivent directement l'universel sans le secours d'une image [2].

Les Intelligences ne sont pourtant point des actes purs, car elles se confondraient avec Dieu même. En Dieu, l'intelligible, l'intelligence et l'intellection ne font qu'un. Les Intelligences ont un autre objet qu'elles-mêmes [3], et cet objet c'est le parfait absolu, Dieu.

Comme il y a une hiérarchie des Intelligences, établie d'après le degré de leur perfection respective, chacune connaît immédiatement celle qui lui est immédiatement supérieure et à laquelle elle est suspendue par le désir [4].

Elles contiennent donc encore quelque matière en elles, car, n'étant pas parfaites, elles n'ont pas atteint la plénitude de l'être et sont susceptibles de changement ; ayant, d'autre part, leur objet en dehors d'elles, elles ne sont pas immobiles ; et ni le changement ni le mouvement ne vont sans matière. « Omne quod movetur habet partes extensas. Prima igitur radix extensionis est materia; unde sequitur omne quod mutatur, quia omne tale est extensum, materiam habere [5]. »

Cette matière d'ailleurs n'est pas essentielle aux Intelligences à titre de sujet, c'est-à-dire comme une puissance dont leur forme serait l'acte ; elle n'entre dans leur sub-

1. *De cœlo*, 336, 353.
2. Neque per phantasma intelligit, ut anima rationalis quæ in corpore consistens et sensibilia debens intelligere, abstracta non intelligit nisi prout elucent in phantasmatibus. (*De quinta Cœli subst.*, II.)
3. Tunc enim intellectio differt ab intelligente et intellecto quando procedit ab aliquo extrinseco ; in Deo vero nullum extrinsecum concurrit, etc. (*De cœlo*, 353.)
4. *De cœlo*, p. 370.
5. *De cœlo*, p. 34.

stance que comme une partie du composé qui les constitue.

Les Intelligences ne sont donc pas à proprement parler du domaine de la nature physique : elles forment un monde à part, qui flotte entre l'essence divine et l'essence sublunaire. Elles sont en quelque sorte des « dieux diminués » qui servent d'intermédiaires entre le vrai Dieu et l'homme.

Nous aurons à examiner plus tard quel est au juste le rapport de filiation ou d'émanation qui les rattache à Dieu, quelles conséquences cette théorie des « médiateurs naturels » entraîne pour la conception de l'ordre et des lois de l'univers. Ces deux questions sont indépendantes et doivent être retenues.

Dès à présent du moins, nous pouvons résumer ainsi les résultats acquis.

Deux points sont à noter dans le système que nous venons de parcourir.

D'abord, il y a une âme du ciel, ce qui veut dire, si nous pénétrons bien le sens profond de la théorie, que le mécanisme ne suffit pas à expliquer la nature et, qu'eût-on déterminé toutes les lois qui la régissent, on n'aurait pas donné la raison du mouvement et de la vie qui l'animent. Quel est le principe de l'activité universelle? Galilée ne s'est point arrêté à ce problème; Newton l'a éludé par son hypothèse de l'attraction. Cremonini, fidèle à l'esprit du péripatétisme, n'a point cru qu'il y eût d'explication possible en dehors du spiritualisme; non point d'un spiritualisme partiel et inconséquent, qui reconnaît la trace d'une âme dans tel mouvement et dans tel autre, non ; mais d'un spiritualisme logique et absolu, pour qui tout mouvement est l'action d'une âme. En effet, rien n'est inerte ni passif dans la nature, et au fond c'est Cremonini qui a raison, quand il soutient à Galilée qu'il n'y a point d'action sans un effort,

point d'effort sans la coopération d'un sujet qui aspire et d'un objet qui est la fin de l'aspiration; c'est encore Cremonini qui a raison lorsqu'il établit que la persistance de l'action suppose la permanence des deux termes sans lesquels l'action n'est pas possible. La théorie de la gravitation ne se comprend pas sans l'hypothèse dynamiste, et l'idée de *force*, dès qu'elle cesse d'être purement mécanique, se résout en l'idée d'*âme*.

Dans ce sens, Cremonini a réellement vu plus loin que Galilée; et il faut bien que son explication métaphysique ait une valeur intrinsèque, car elle ne croule pas avec la cosmologie qu'elle prétend résumer, et même elle s'accommode mieux du système opposé, parce qu'il est plus vrai, et que la vérité sert toujours la vérité.

L'autre point que la doctrine de Cremonini met en lumière, c'est que l'âme du monde ne suffit pas à en expliquer l'ordre et l'harmonieuse organisation. La tendance à l'être, l'effort vers le mieux que nous venons de reconnaître dans la nature ne jaillit pas spontanément du sein de la matière : il y faut le concours d'une fin, dont l'action idéale ne se borne pas à mettre l'être en branle, mais dirige encore le mouvement produit selon certaines lois sans lesquelles tout irait au hasard. L'aspiration inconsciente expliquerait à la rigueur l'existence du monde, mais non son essence et son organisation. Le supérieur ne s'engendre de l'inférieur que dans le sens des causes efficientes, où il n'y a de place ni pour l'ordre ni pour la raison. L'ordre et la raison supposent la finalité, c'est-à-dire leur propre antériorité, l'antériorité du supérieur. Toute loi est une idée, et toute idée est l'acte d'un esprit. Si l'on accorde qu'il y a un plan de l'univers, il faut bien trouver, bon gré mal gré, une pensée où ce plan réside, car l'intelligible n'est que l'œuvre de l'intelligence.

Les chrétiens placent en Dieu même la raison de l'ordre universel et donnent à la pensée divine le beau nom moral de Providence.

Les péripatéticiens se sont fermé le recours à cette explication dont la facilité même les met en défiance : leur conception de la divinité les force à chercher ailleurs qu'en elle le principe intelligent d'où découle toute intelligibilité ; et comme ils n'osent faire descendre ce principe dans le monde sensible, où ils seraient obligés de le déclarer inconscient, c'est-à-dire inintelligent, ils le morcellent et en suspendent les fragments entre ciel et terre, dans une sphère de fantaisie, qui se trouve ainsi peuplée des débris personnifiés de l'attribut qu'on vient de détacher de l'essence divine : car on nomme ces dieux réduits des *Intelligences*, pour bien montrer que ce qu'on cherche c'est seulement le siège déterminé et explicite de la raison universelle qu'on se refuse à placer en Dieu.

Ainsi de nouveau l'idéalisme reparaît au terme du spiritualisme, dès que le spiritualisme s'élève au-dessus de la physique immédiate ; le monde platonique des *idées* revient se superposer au monde péripatétique des *natures*, dès qu'on n'entend plus par « nature » une simple matière.

Comment Cremonini conciliera-t-il ces deux mondes et ces deux tendances, et quel parti prendra-t-il entre les extrêmes qui sollicitent, ici encore, sa pensée : c'est ce que va nous apprendre l'étude du ciel considéré non plus comme premier mobile, mais comme moteur second, non plus dans ses relations avec Dieu, par qui il est mû, mais dansses relations avec le monde, qu'il meut.

CHAPITRE V

LE CIEL MOTEUR SECOND. — RAPPORTS DU MONDE CÉLESTE ET DU MONDE TERRESTRE. — L'ASTROLOGIE.

La médiation *essentielle* du ciel devait entraîner sa médiation *motrice :* il n'y a point d'éveil de mouvement par d'autre voie que la finalité, et l'ordre final suit exactement l'ordre des perfections. Le ciel, essence intermédiaire entre Dieu et le monde sublunaire, doit donc servir également d'intermédiaire à l'action idéale par où le moteur souverain provoque et dirige l'élan de la matière vers la beauté vaguement entrevue.

Les Pythagoriciens avaient admis, au sens idéaliste, l'idée d'une médiation de ce genre : Platon, dans le *Timée*, l'avait reprise, symboliquement sans doute, mais en la revêtant d'une forme physique qui pouvait tromper sur sa pensée véritable. Quand Dieu eut créé d'une part la matière première du monde, de l'autre les dieux secondaires, « ses fils », il appela ceux-ci [1] au soin de mener à terme l'ordonnance de l'univers et d'en réaliser le plan. « Il reste encore trois races mortelles à créer, leur dit-il, afin que l'univers soit un tout achevé. Appliquez-vous, selon votre nature, à former ces animaux, en imitant la puissance que j'ai déployée moi-même dans votre formation... Je vous en donnerai la substance et le principe [2]. Après cela, celui qui avait disposé toutes choses rentra dans son repos accoutumé. »

Ce qu'il faut retenir de ce mythe, c'est l'idée d'une délégation de la puissance divine à une essence inférieure que

1. Traduction Cousin, p. 121, 122, 126.
2. *Id.*, *ibid.*, trad. Cousin, p. 126, 137.

le défaut même de sa perfection rend apte à l'exécution de détail.

Cette théorie venait fort à propos tirer les péripatéticiens de l'embarras où ils se trouvaient d'expliquer le mode d'action du premier moteur sur la matière proprement dite. Comment admettre que l'attrait divin soit la raison et le ressort directs des mouvements divers, des générations et des corruptions opposées dont ce monde est le théâtre? Nous avons déjà fait ressortir l'impossibilité où nous met cette hypothèse d'expliquer la production et la conservation des types, la fixité des espèces et des lois. Il faut chercher ailleurs. Le monde platonicien des idées, étant rentré de force dans le domaine de l'essence, doit nécessairement être admis à pénétrer dans le domaine de l'action.

Voilà la théorie dont Averroès a cru trouver le germe dans le XII[e] livre de la *Métaphysique* et dont il a ainsi résumé le plan : « Le gouvernement de l'univers ressemble au gouvernement d'une cité, où tout part d'un même centre, mais où tout n'est pas l'œuvre immédiate du souverain [1]. » A vrai dire, elle n'est point explicitement proposée dans le système d'Aristote; et certains voient même dans le passage d'où on la tire une interpolation suffisante à rendre douteuse l'authenticité du livre qui la contient [2]. Mais il faut bien comprendre qu'elle n'eût pas pris dans la spéculation l'importance qu'on sait, si elle n'eût pas répondu à un besoin de clarté et de précision auquel le péripatétisme, laissé à lui-même, ne satisfaisait pas. Dans tout système, la question capitale est celle des rapports de l'universel avec le particulier, de l'Être absolu avec l'existence contingente. Aristote avait voulu et cru la résoudre par l'interposition

1. *Destr. destr.*, disp. III. Voir Renan, *Averroès*, p. 116.
2. Voy. Vacherot, *Théorie des premiers principes selon Aristote*, p. 48. — Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, p. 103, 104. — Michelet, *Examen critique de la métaphys.*, 194, 195.

de l'idée de finalité. Mais le lien était trop ténu, trop idéal, pour qu'on ne risquât pas de le transformer en le précisant. Un ancien pouvait, à la rigueur, s'y tenir; mais le christianisme et l'islamisme étaient des religions trop franches, trop nettes, trop réalistes pour permettre à leurs adeptes de s'en contenter. L'analogie même de l'attrait divin, que reconnaissait Aristote, avec l'acte de la création, tentait les conciliateurs : de part et d'autre c'était à un démiurge éternel que le monde était redevable de son existence et de son activité.

Un seul obstacle surgissait : le Dieu d'Aristote n'agissait que de loin et par influence; on avait beau torturer la pensée d'Aristote, la lettre s'opposait à l'assimilation absolue. On eut alors recours à un moyen terme : grâce aux précieux textes[1] dont nous avons parlé, on imagina une série de chargés de pouvoir, de ministres, pour ainsi dire, auxquels on renvoya la tâche qu'on ne pouvait imposer à Dieu lui-même, et qui eurent mission de transmettre au monde une action moins subtile et plus efficace.

Comme, d'autre part, le ciel, d'après la conception que nous avons analysée, était considéré comme un être transcendant, à la fois inférieur à Dieu et supérieur à la nature, on y vit le seul intermédiaire possible entre les deux mondes. Aristote n'avait-il pas déclaré que les astres étaient « dieux » ? L'analogie de la théorie des Intelligences célestes avec le dogme chrétien des anges et avec la croyance universelle de toutes religions à des génies médiateurs fit merveille, et dès lors l'astrologie, qui depuis longtemps existait comme superstition populaire, fut fondée comme science spéculative.

Une étude proprement philosophique des *sciences occultes*

1. *Métaphysique*, liv. XII; *De cœlo et mundo; De generatione et corruptione; De Anima*, III.

est encore à faire. L'histoire publiée par Eusèbe Salverte, à la fin du dernier siècle, n'a nullement ce caractère, ainsi que l'a montré M. Chevreul dans une série d'articles insérés au *Journal des savants* [1]. Le beau livre de M. Alfred Maury lui-même répond à d'autres préoccupations. Ce qui manque de part et d'autre, c'est une distinction raisonnée entre les diverses sciences comprises sous cette rubrique, et une discussion théorique de l'intérêt qu'elles peuvent respectivement offrir à la spéculation.

La nécessité d'une classification s'impose tout d'abord, et le premier résultat en sera d'éliminer de prétendues sciences, qui n'ont aucune portée dogmatique.

L'alchimie par exemple n'a jamais compris ce qu'on peut appeler proprement des théories, encore moins des théories philosophiques. M. Chevreul remarque avec beaucoup de raison qu'aucun alchimiste n'est parti de l'observation des phénomènes moléculaires qui s'offraient à lui pour en découvrir les causes immédiates, ni n'a songé à coordonner ses recherches avec l'intention d'en tirer des conclusions générales. Aucun alchimiste, en un mot, n'a été amené, comme tel, à une conception déterminée de l'univers, de son origine, de sa fin et des lois intérieures ou extérieures qui le régissent. L'alchimie n'en reste pas moins intéressante au sens historique, comme un premier essai de science naturelle, un embryon d'où la chimie véritable doit sortir un jour ; mais le philosophe n'a point de profit direct à l'étudier ; car elle n'est que l'application particulière d'une science occulte plus générale, à laquelle elle emprunte ses principes et sa méthode, si ce n'est point abuser de ces mots que de les employer ici.

Cette science-mère est la magie « la plus haute et la plus

1. Années 1852, 1853.

sublime qu'il soit donné à l'homme d'atteindre », puisqu'elle prétend lui dévoiler le mystère du monde par l'étude des causes invisibles qui l'animent. La magie présente un intérêt supérieur à celui de l'alchimie, car, outre qu'elle a droit, elle aussi, de prendre place dans l'histoire, elle est, de plus, un élément de la psychologie universelle. Elle exprime les secrets désirs, les aspirations inconscientes, les efforts confus qui ont tour à tour entraîné l'âme humaine. Mieux que la science, elle nous révèle cette âme, car l'erreur même où elle s'est confinée lui a laissé une liberté qui n'eût point été compatible avec la vue du vrai.

Malheureusement, le fonds d'idées qui constitue la doctrine magique perd toute sa valeur dès qu'on le considère en lui-même : c'est chimère pure, fantaisie chez les uns, mensonge chez les autres, aveugle crédulité chez le plus grand nombre. Et, si l'étude de cette manifestation curieuse et peu connue de l'esprit mérite encore de tenter quelque subtil historien qui pourrait y surprendre mille traces charmantes du besoin de mystère, de surnaturel, de poésie et d'illusion dont l'homme a toujours vécu, au moins est-il certain que la spéculation exclusivement rationnelle ne saurait accorder à la magie d'autre attention.

Il n'en est pas ainsi de l'astrologie, qui nous occupe. Outre l'intérêt historique et psychologique qu'elle offre à l'égal des autres sciences du même ordre, celle-ci est en rapport direct avec la philosophie proprement dite, à cause des théories spéciales qu'elle renferme sur le gouvernement de l'univers. La partie occulte qui, dans l'alchimie, se compose d'opinions préconçues, sans lien organique ni fondement expérimental, et dans la magie de préjugés populaires, de divinations injustifiées et de rêveries d'au-delà, forme ici un véritable système cosmologique témé-

raire dans l'ensemble et erroné dans le détail, mais institué en somme d'après une idée systématique empruntée aux plus grandes philosophies de l'antiquité et aux religions de tous les temps.

Le principe sur lequel repose toute l'astrologie est l'idée d'un rapport étroit entre le monde astral et le monde humain. L'origine première en est sans doute antérieure à toutes les spéculations. La terre parut aux premiers hommes être située au centre d'une sphère immense dont les parois étaient sans cesse sillonnées par une infinité de corps errants qui semblaient veiller sur elle et auxquels d'invisibles liens semblaient la rattacher de toutes parts. Comment ne pas supposer une influence permanente des astres sur notre planète, quand on voit la vie terrestre dépendre en tous sens de la chaleur et de la lumière qui tombent du soleil, quand on surprend l'action de la lune sur les marées et sur le climat, sur les mouvements de l'air et de la mer ? L'alternance du jour et de la nuit, la succession des saisons sont choses si naturelles que nul ne songe à s'en étonner. Mais qu'on réfléchisse à ce que tout cela renferme d'inquiétant et d'inconnu pour celui qui, ignorant la distribution du système céleste, s'attacherait à en pénétrer le mystère ; qu'on imagine la surprise mêlée d'effroi où durent tomber ceux qui découvrirent les premiers que toutes les variations auxquelles est soumise la terre proviennent de l'action lointaine des astres ; qu'on y ajoute cette remarque que certaines dispositions physiques et même parfois morales correspondent, même en nous, à certains états climatériques ; qu'au printemps, par exemple, la sève bouillonne partout, dans la plante, dans l'animal et dans l'homme ; qu'il existe entre la température et le tempérament certaines harmonies obscures, certains accords secrets dont toute notre civilisation ne nous a pas en-

core affranchis ; qu'on joigne enfin à ces influences réelles mille autres imaginaires, mais que l'ignorance des véritables conditions des phénomènes faisait croire vérifiées : et l'on comprendra qu'on ait pu sans folie attribuer aux mystérieux rapports du monde astral avec le monde humain tous les faits dont les causes restaient inexpliquées, toutes les lois dont la portée dépassait le domaine de l'expérience immédiate.

Pour peu qu'on veuille briser l'écorce, on reconnaîtra même que l'idée maîtresse qui sert de principe à cette science illusoire est profondément et vraiment philosophique. Les astrologues ont compris en l'exagérant, ou plutôt en la matérialisant, la solidarité de tous les êtres, la connexion de toutes les existences, la corrélation de tous les mouvements. En un sens, il est parfaitement vrai que tout se tient dans le système du monde, par l'attraction universelle et l'action réciproque ; il est vrai aussi que les conditions de la vie terrestre seraient différentes si la terre occupait une autre place, parmi d'autres astres, plus près ou plus loin du soleil ; strictement même, il est encore vrai que c'est du soleil que nous vient la chaleur, sans laquelle il n'y a ni génération ni mouvement naturel possible.

Enfin, si l'on sort du pur mécanisme, n'est-il pas pénible d'admettre que, parmi les évènements qui se déroulent sur notre planète, aucun ne la dépasse ni par son origine ni par sa portée, que nous nous agitons dans un cercle fatal où l'inéluctable loi clôt à jamais nos efforts et nos aspirations ?

Il se peut qu'on arrive un jour à considérer cette solitude de l'humanité dans l'espace infini comme « un des deux grands axiomes [1] qui doivent servir de base à toute spécula-

1. E. Renan, *Dialogues philosophiques* (1re partie, CERTITUDES).

tion positive » : mais longtemps encore ceux qui n'enferment point l'essor de leur pensée dans les règles étroites de la critique rêveront

> D'innombrables liens frêles et douloureux [1]
> Qui vont dans l'univers entier de l'âme aux choses;

longtemps encore la poésie donnera raison à l'astrologie contre les évidences provisoires de la science.

Si, même de nos jours, l'esprit persiste dans sa répugnance pour cette désolante « certitude », comment s'étonner que le moyen âge ait compris tout autrement les rapports des différentes parties du monde entre elles et avec Dieu? Il n'est pas jusqu'au christianisme qui n'ait eu sa part dans le mouvement doctrinal par où l'astrologie s'est constituée : n'enseigne-t-il pas que Dieu soutient le monde par une présence continue et communique en outre avec lui par le moyen des anges et des saints? Le pendant de ce dogme est la théorie astrologique d'après laquelle la vie de tout être est suspendue à l'influence du premier moteur et réglée par l'action intermédiaire des astres. De même, l'idée religieuse de la prédestination, la croyance à l'efficacité de la prière, justifiaient en quelque sorte l'horoscope et l'incantation. Seulement l'astrologie donnait un sens physique, matériel même, à ce que le christianisme considérait comme un mystère moral.

Ce parallèle d'ailleurs ne saurait être poursuivi et tend uniquement à montrer que l'astrologie n'est point née d'une fantaisie déréglée, ni, comme on le croit parfois, d'une pensée d'impiété [2], mais d'un besoin d'unité et de

1. Sully-Prudhomme, *Stances et poèmes*, p. 9.
2. Voici le titre d'un ouvrage astrologique très célèbre et très répandu dans les écoles : *Tractatus medicinalis astrologiæ, per Fratrem Nicolaum de Paganica, ordinis Prædicatorum, compilatus ad laudem et gloriam summæ et ineffabilis Trinitatis.* (Date 1330, bibl. Saint-Marc, ZL, 534.)

système auquel elle prétendait satisfaire dans l'ordre naturel, comme la religion y satisfaisait dans l'ordre transcendant. Ce dessein s'est trouvé plus tard réalisé, en dehors de la religion et de la philosophie, par la science seule; mais un pareil travail de synthèse abstraite étant chose impossible au moyen âge, les astrologues restent excusables de l'avoir tenté dans une voie qui n'était pas la vraie. Pour maintenir une relation effective entre des êtres qu'ils ne pouvaient concevoir comme isolés, ils ont été amenés à multiplier inutilement les liens et à les transformer en les déterminant mal. Ils ne connaissaient pas la loi qui régit le fonctionnement de l'organisme universel, mais ils ne pouvaient admettre que cette loi ne fût pas. Ils la cherchèrent alors, — comme Newton d'ailleurs devait le faire plus tard, — non pas dans la considération de notre monde, qui, vu de trop près, présente à l'œil de l'observateur trop de complication pour qu'on puisse en résoudre les apparentes anomalies, mais dans l'étude du monde astral, dont les caractères, raréfiés par l'éloignement, n'offrent rien que de simple et d'uniforme.

L'astrologie se trouva en somme avoir tourné dans un cercle : on était parti de l'idée d'une correspondance positive entre la sphère céleste et la sphère terrestre, et on s'était élevé par là à la conception de l'unité de la loi universelle. Puis de ce qui désormais était un principe on était redescendu aux applications particulières, et la conséquence qu'on en avait tirée était précisément la théorie de la solidarité cosmique qui avait servi de base au système.

De là toute une série d'analogies de détail entre le ciel et la terre, puis entre la terre et l'homme, dont Oswald Crollius a donné un aperçu dans son *Traité des signatures*. Elles reposent toutes sur ce principe que chaque monde trouve la raison de ses lois dans un monde supérieur, ou,

si l'on veut, que chaque *microcosme* a son modèle dans un *macrocosme*.

Voici un exemple des « correspondances » qui s'établissent entre l'organisme humain et l'organisme terrestre :

MICROCOSME.	MACROCOSME.
1° Physiognomie, ou face ;	1° La face du soleil ;
2° Chiromancie, ou main ;	2° Les minéraux ;
3° Le pouls ;	3° Le mouvement céleste ;
4° Le souffle ;	4° Les vents du midi et d'ouest ;
5° L'horreur du fébricitant ;	5° Les tremblements de terre ;
6° Les lienteries, dysenteries et diarrhées ;	6° Les pluies ;
7° Les torsions de coliques ;	7° Tonnerres et vents forts ;
8° Les difficultés d'uriner ou douleurs néphrétiques ;	8° Les esclairs en esté ;
9° L'apoplexie ;	9° L'éclipse ou la foudre ;
10° Les sécheresses du corps humain ;	10° Les sécheresses de la terre ;
11° L'hydropisie ;	11° Les inondations ;
12° L'épilepsie.	12° La tempeste.

C'est ainsi que le principe de ressemblance a engendré la physiognomie, la métoposcopie, la chiromancie, la podomancie, etc., toutes sciences, plus ou moins puériles, qui se trouvent dépendre de l'astrologie, puisqu'elles sont toutes fondées sur cet axiome que la constitution de l'homme n'est que l'image de la constitution de l'univers. Là aussi est l'origine de l'horoscope, par lequel, sous prétexte que tel astre est censé représenter telle ou telle vertu, à cause de son apparence extérieure, de sa position dans le ciel, ou de son nom, ou enfin d'une tradition inexplicable, on prétend déterminer *à priori* la nature et la vie des personnes dont la naissance est placée, pour des raisons aussi futiles, sous le signe de cet astre [1].

M. Chevreul cite un passage de Gaffarel [2] qui résume

1. L'habitude d'avoir un saint pour patron, dans le calendrier, est évidemment un reste de cette superstition, que le christianisme a moralisée.

2. *Les curiosités inouïes*, p. 126.

bien le procédé dont il s'agit : « L'astrologe monstre la vertu de la ressemblance, jugeant des qualités de l'enfant par celle des estoiles ; car Mars, eslançant une lumière esclattante et rouge, fait rougeastre celui qui naist sous son influence. La lune, qui est pâle et languide, le fait blesme et descoloré. Jupiter et Vénus, qui dardent des rayons clairs, doulx et agréables, le rendent beau et plaisant, etc. »

L'astrologie comprend ainsi deux parties bien distinctes : l'une, principale et positive, qui donne la théorie des rapports généraux de la sphère sidérale avec la sphère terrestre et qui n'est au fond qu'une cosmologie supérieure ; l'autre, conjecturale et dérivée, comprenant des inductions et des applications lointaines dont le caractère hypothétique la fait ressembler le plus souvent à la magie même. Cette seconde partie finit malheureusement par envahir la science, sous le nom d'*astrologie judiciaire* ou divinatoire. Les astrologues de profession s'y cantonnèrent de plus en plus. Luca Gaurico, qui écrivait au XVe siècle, a laissé une sorte de catéchisme de l'horoscopie[1], où l'on ne trouve plus que l'expression mécanique d'une théorie absente. Les philosophes seuls gardèrent le dépôt de la doctrine. Après Averroès, ce n'est guère que dans les ouvrages de Pietro d'Abano et de Pomponace que l'astrologie apparaît comme une science spéculative. Aussi devons-nous recourir à ses ouvrages pour retrouver le véritable sens du problème cosmologique au temps de Cremonini et pour bien entendre la solution que ce dernier en a donnée.

Au début de ce travail, nous avons montré que, d'après le système padouan, toute génération est le résultat de la coopération de deux termes, une matière apte, et un agent

1. *Axiomata super diebus decretoriis* (Ven., 1504). — *Tractatus astrologicus* (Ven., 1552). — *De sorte hominum* (*Id.*).

que les uns conçoivent comme une cause efficiente, les autres comme une cause finale.

Lorsque nous avons cherché à déterminer cet agent, nous avons reconnu que nous pouvions l'identifier avec Dieu quant au principe seulement, non quant à l'action immédiate, et que nous devions nécessairement pour expliquer les formes naturelles supposer un intermédiaire entre la matière, qui est informe par défaut, et Dieu, qui est informe par exubérance.

Cet intermédiaire, c'est le ciel; les métaphysiques anciennes s'accordent avec l'astrologie populaire pour le reconnaître. Le ciel est la cause formelle de la nature, de son organisation et de ses lois, des types génériques et spéciaux qui s'y rencontrent. Quelle raison la philosophie va-t-elle nous donner de cette sorte de plastique idéale, qui rappelle si exactement, en apparence, la théorie platonicienne de l'*imitation?*

Pietro d'Abano s'était borné à constater le fait, sans l'expliquer. « Le soleil et les étoiles, avait-il dit, sont le principe de la vie de tout vivant dans la nature »[1]. Et il n'hésitait pas à comparer les astres aux idées de Platon, rendues réelles et actives, de logiques et abstraites qu'elles étaient. Leur influence est double, ajoutait-il : motrice d'abord, et formelle ensuite; dans le premier sens, elle est universelle, puisque c'est du ciel que descend toute lumière, toute chaleur, tout mouvement; dans le second, elle est restreinte et spéciale, puisqu'elle consiste à donner telle forme à telle matière[2]. La lumière et la chaleur ne sont que les moyens par lesquels s'exerce l'attrait divin auquel les

1. Sol et stellæ sunt principium vitæ cujuslibet vivi in natura. (P. d'Abano, *Conciliator.*, diff. CI, p. 143.)

2. Dicendum quod virtus in superioribus est duplex, una quidem universalis, ut quæ orbis et stellarum; alia contracta magis speciem sibi proportionalem utcumque intendens. (*Id.*, *ibid.*)

astres servent d'intermédiaires. C'est à l'influence formelle qu'il faut plutôt nous arrêter. L'idée en vient de Ptolémée, qui l'expose ainsi dans le *Centiloquium :* « Vultus hujus sœculi sunt subjecti vultibus cœlestibus, plantæ plantis, serpentes serpentibus. Est enim cœlestis scorpio qui inferis dominatur scorpionibus, serpens serpentibus, et sic de cœteris? » Pietro d'Abano s'approprie la formule sans réserve et la commente en montrant comment toutes les formes animales que contient le monde sublunaire ne sont que les copies des formes supérieures qui sillonnent le monde sidéral. « Omnis mundanæ genituræ conditio ex planetis eorumque signis, *tanquam ferrum ex magnete dependet* »[1]. « Non est vita viventium, præter Deum, nisi per solem et lunam; modus vero particularis est quidam *inflexus stellaris* unicuique individuo ferè differenter ab alio, propria nativitate aut revolutione ejusdem influxus. »

Cremonini accepte cette théorie, dont il reproduit les termes[2]; mais il la transforme en l'expliquant : Qu'est-ce que cet « attrait magnétique », cet « influx stellaire », dont parle le conciliateur et qui suffit à informer tel ou tel être selon tel ou tel type? C'est tout simplement la *finalité*, mode d'action qui n'a rien de physique, et dont l'idée nous ramène au cœur du péripatétisme.

Dans le *De cœli efficientia*, Cremonini analyse longuement les influences de diverse nature qu'exercent les astres sur notre sphère et les réduit à deux, comme Pietro d'Abano : l'une efficiente, mais non formelle, celle de la lumière et de la chaleur[3], par laquelle le mouvement est

1. *Conciliator*, *id.*, *ibid.*

2. *Epitome metaphysices* (part. II, *De mundo cœlesti*) : « Indi et Ægyptii stellas Zodiaci reliquasque octavi orbis in animalium figuras redegerunt; quæ animalia et signa non modo sunt in stellato orbe nobis visibilia, sed et alia sunt in cristallino orbis illis efficaciora. »

3. Sur la nature particulière de cette influence, voir *Epitome metaphysices* (part. II, *De mundo cœlesti*) : « Sciendum autem tres *de luce syderum*,

provoqué; l'autre formelle, mais finale, par laquelle les constellations fournissent des types idéaux à la matière mue en vue de l'organisation.

Tout cela d'ailleurs était déjà compris dans la théorie de la génération. Nous avions reconnu, dans l'étude que nous en avions faite, que cette théorie postulait un complément qui déterminât l'origine et la raison des fins particulières que supposent les formes particulières. L'astrologie est venue ainsi au secours de la physique en défaut, et a comblé la lacune que renfermait le système. Nous remarquions que l'hypothèse de la finalité devait nécessairement ramener tôt ou tard le monde idéal de Platon dans l'univers d'Aristote. C'est en effet ce qui est arrivé : seulement les idées sont devenues des astres, et la métaphysique padouane s'est doublée d'une cosmologie, afin de rester naturaliste. C'était là la seule transformation que le péripatétisme pût subir sans rompre avec ses principes, et à ce titre la doctrine de Cremonini garde une valeur logique que ne diminue point l'erreur évidente où il est tombé.

L'astrologie subordonnait à l'influence céleste non seulement la forme essentielle des êtres, mais encore la résultante générale de leurs actions, c'est-à-dire la marche des événements terrestres. « Siderum concursu totus mundus inferior commutatur, » écrit Pietro d'Abano. Les empires, les religions elles-mêmes sont soumises au caprice des constellations : « Itaque non solùm regna sed et leges, et prophetæ consurgunt in mundo sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysi, Alexandri Magni, Nazarei, Mahometi. »

exstare sententias : 1ª Aristotelis asserentis ab ipsis tantum provenire lucem ; 2ª Averrois et Abraham Judæi dicentium stellas, præter lucem, calorem influere ; 3ª Avicenni et Babyloniorum : sydera scilicet præter lucem et calorem multiplices influere virtutes. » Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces hypothèses ; toutes se réduisent d'ailleurs à distinguer entre l'influence motrice, plus ou moins simple ou compliquée, et l'influence formelle.

Tout s'explique par des conjonctions d'astres : le christianisme lui-même est mis au nombre des effets extraordinaires, mais naturels, et, si le *Nazaréen* est encore donné comme un émissaire du ciel, c'est au sens littéral et physique, non plus au sens moral et surnaturel. L'Inquisition s'alarma plus d'une fois de l'impiété inhérente à cette théorie.

L'astrologie, envahissant la métaphysique, ne pouvait laisser intact le domaine de la religion. Cecco d'Ascoli et Arnauld de Villeneuve prédisent la venue de l'Antechrist; tous les savants considèrent que le christianisme a fini son temps; voici comment on apprécie la mission des *trois imposteurs* Moïse, Jésus et Mahomet : « A de cértaines époques, il se produit, sous l'influence d'une conjonction remarquable et rare, une organisation qui donne à la personne à laquelle elle échoit une nature intermédiaire entre celle de l'ange et du sage, et qui lui confère le pouvoir d'endoctriner les hommes [1]. »

Pomponace a fait entrer cette théorie tout entière dans son système. M. Fiorentino, qui l'a analysée [2], n'a pas fait assez ressortir combien elle est impersonnelle : c'est le fond même de la doctrine padouane. Pomponace croit, avec toute l'école, que si les minéraux, même ici-bas, exercent de mystérieuses actions sur les espèces naturelles, à plus forte raison doit-il en être de même des astres : c'est à leur influence qu'il attribue la naissance des hommes d'exception, des génies fatidiques qui sont prédestinés aux grandes choses.

Tout le XVIe siècle admet la réalité de ces actions mystérieuses d'un monde supérieur sur le nôtre. Leonicus Thomæus, dans son *Trophonius*, les rapporte à une sorte

1. Petro d'Abano, *Conciliator*, loc. cit : « Complexio justitialis, augustior valdè et rarissimè inventa..... Est hic medius inter angelos et sapientes, dogmatiçans et homines. »
2. P. Pomponazzi, ch. XIII, XIV, XV.

d'*esprit fantastique* qui vient d'en haut et qui fait les inspirés. Sans parler de Marsile Ficin, de Pic de La Mirandole, de Pléthon, de Patrizzi, qui sont des platoniciens, notons encore Cesalpini et Campanella, qui croient aux démons et à la magie sidérale.

Cremonini, leur contemporain, est plus clairvoyant : il repousse absolument toute la part de surnaturel que renferme cette théorie et réduit ici encore l'influence astrale à la finalité. Son commentaire du *De fato* [1] nous donne clairement sa pensée à cet égard.

« Les anciens philosophes [2], suivis en cela par les stoïciens, ont appelé *fatum* l'enchaînement inévitable des causes, posant par là en principe que ce qui est fatal ne peut pas ne pas arriver. D'autres, modifiant un peu la théorie, ont fait dériver la fatalité du concours des astres et des influences qui s'ensuivent : si par exemple les planètes se rencontrent dans un signe d'influence aqueuse, il se produira, dans notre monde, des changements dans le sens de l'humidité, et de même pour le signe de la sécheresse, etc. Cette dernière liaison ne se confond pas tout à fait avec la nécessité, car les influences astrales ne s'imposent pas avec la même rigueur que le fatum stoïcien ; mais elle n'en est pas plus péripatétique pour cela. Aristote n'admet point les influences dont il s'agit ici ; il ne reconnaît rien d'étranger à la nature [3]. Le fatum d'Aristote n'est point le fatum stoïcien, dont on peut prédire les effets à

1. Bibl. de l'Université de Padoue.

2. *De fato*, début (*Comm. des Météorologiques*, liv. I, lec. 40).

3. Neque hoc est peripateticum, quod neque influentias concedit Aristoteles... Aristoteles fatum non agnovit tanquam a natura diversum... Et fatum quod ponit Aristoteles non est ad modum stoïcorum ; ex illo enim poterat certo prædici, propterea quia habebat causalitatem inevitabilem, et sic stoïci auferebant liberum arbitrium : hic licet rationabiliter ex ipso possit aliquid dici de futuris eventibus, nihilominus non potest dici definite. » (*Id.*, *ibid.*)

l'avance, parce qu'il est lié à une causalité inévitable, ce qui supprime le libre arbitre. Il se confond avec la nature, et si l'on peut, par raisonnement, anticiper sur l'avenir qu'il ménage, au moins ne peut-on pas le déterminer proprement à l'avance. »

L'action des astres n'a donc pas le caractère mystérieux que lui prête l'astrologie : elle fait partie intégrante de la nature, puisqu'elle y représente l'élément idéal et final, sans lequel le désir ne s'éveillerait point dans la matière, sans lequel l'âme ne passerait point au mouvement.

Nous sommes par là conduits à déterminer la part et le sens de l'influence des signes célestes sur la nature humaine. Pietro d'Abano a publié sur ce sujet un curieux ouvrage, qui est resté longtemps classique à Padoue, et dont le titre est *Liber compilationis physionomiæ.*

La définition de la science physionomique nous montre la méthode suivie par l'astrologie dans la transformation qui lui a permis de pénétrer dans la philosophie. « La physionomie est la science des passions naturelles de l'âme et des mouvements accidentels du corps, en tant qu'ils se correspondent réciproquement d'un ordre à l'autre [1]. »

La physionomie n'a donc pas seulement pour objet la connaissance des rapports de ressemblance entre les astres et les diverses parties du corps humain, mais encore la connaissance des rapports de ces parties du corps avec les facultés de l'âme. En sorte que cet opuscule est plutôt un traité des expressions qu'un manuel d'horoscopie, — à cela près pourtant que la raison de la signification physionomique n'est pas intrinsèque, mais tirée de la loi d'analogie d'après laquelle le monde humain est calqué sur le monde

1. *Phisonomia* (sic) est scientia passionum animæ naturalium corporisque accidentium, habitum vicissim permutantium utriusque. (Padoue, 1472 in-4.)

astral. Chaque astre, en effet, est lié à une certaine disposition morale, qui se trouve reproduite, en même temps que la forme physique dont elle dépend, à chaque fois que cette forme passe du monde sidéral dans le monde terrestre. « Hæ sunt impressiones et proprietates e superioribus corporibus sempiternis in hæc inferiora delapsæ. »

On a distingué dans le ciel quatre-vingt-huit formes : douze d'entre elles sont « plus nobles et mieux connues que les autres ». Ce sont les signes de zodiaque. Voici quelle en est la signification :

Aries	Appétit, brutalité.
Taurus	Violence, dissolution.
Gemini	Sincérité, justice.
Cancer	Intrigue, embarras.
Leo	Courage, magnanimité.
Virgo	Bonté, mesure.
Libra	Luxe, luxure.
Scorpius	Ruse, fraude.
Sagittarius	Vivacité, libéralité.
Capricornus	Colère, dissipation.
Aquarius	Stérilité, vide.
Pisces	Gourmandise, volupté.

Quant aux planètes, elles ont aussi leurs propriétés spéciales et respectives, que Cremonini énumère ainsi dans l'*Epitome metaphysices :*

« Martis calor est acer et violentus; Jovis calor est beneficus; Solis verò calor est mixtus et temperatus ex his, mediamque naturam obtinet inter calorem Martis et Jovis. Amplius Jupiter est felix, Mars infaustus, Sol partim bonus, partim malus, irradiatione bonus, copulà malus. Aries est domus Martis; Cancer est dignitas Jovis; Sol in Ariete habet dignitatem, in Cancro sublimitatem. Veniamus ad Lunam quæ aquis Mercurii participat, et cum Venere habet affinitatem, quod scilicet in Tauro, Veneris domicilio, sublimatur, ut nusquam felicior, aut magis benefica judicetur[1]. »

1. *Epitome metaphysices*, part. II.

C'est d'après ces rapports essentiels que se déterminent les tempéraments, les caractères, les destinées des êtres sublunaires, et en particulier des hommes : « Variatur natura humana fortitudine aut debilitate, longævitate aut e contrario. » A chaque forme individuelle est attachée une série de conjonctions particulières qui décident non seulement de sa complexion et de ses mœurs, mais de son bonheur et de son malheur [1].

Cremonini ne voit d'ailleurs là aucune fatalité, nous l'avons dit, et nous aurons l'occasion d'y revenir en traitant de la liberté humaine.

Aussi n'accorde-t-il qu'une importance médiocre à l'horoscopie, à la médecine astrologique et à l'incantation, qui sont des applications diverses, mais de même ordre, du principe de corrélation qui lie le monde céleste au monde terrestre. Par l'horoscope, on arrivait à connaître d'avance la destinée de la personne dont on possédait l'équation astrale ; par la médecine astrologique, on étudiait la maladie non dans son effet, qui est l'altération de l'organisme, mais dans sa cause, qui est la conjonction sidérale, et, cette cause connue, on pouvait varier les conditions pour les rendre plus favorables ; enfin, par l'incantation, on arrivait, croyait-on, à changer de constellation et à se préparer ainsi la destinée qu'on désirait. Pietro d'Abano, dans la différence CLVI du *Conciliator*, expose la méthode à employer en pareil cas, et raconte qu'il a éprouvé lui-même l'efficacité de l'espèce de prière astrologique qu'il recommande : s'étant soumis aux conditions requises, offrant sa tête nue aux rayons du soleil, qui occupait alors le signe du Dragon, il a senti tout à coup sa science grandir par l'influence

1. « Non potest ut nativitas hominis assimiletur nativitati alterius tanquam sibi... Corpora superiora non solum motu operantur et lumine, sed fortunio et infortunio, et virtutibus quibusdam specificis appropriatis. » (*Physionomia*, P. d'Abano, *loc. cit.*)

qu'il invoquait. Il s'indigne même à la pensée qu'on en pourrait douter : Pourquoi n'y aurait-il aucun mode d'action possible en dehors du grossier contact qui a lieu par l'intermédiaire des qualités sensibles? Pourquoi la puissance de l'imagination, secondée par l'effort de la volonté, « la véhémente aspiration de l'esprit », comme parle Gœthe, serait-elle incapable de franchir les bornes du corps qu'elle meut? Pietro d'Abano, comme Pomponace, comme Cesalpin, comme Campanella, croit à une sorte de magnétisme sidéral qui relie entre elles toutes les parties du monde et les moule pour ainsi dire à l'effigie les unes des autres, par l'effet d'une plastique supérieure à celle du toucher, d'une corrélation dont la loi d'harmonie et d'ordre universels contient le secret.

L'incantation a lieu par une sorte d'appel mystérieux et pressant à l'esprit de la nature, par l'ascendant de l'amour et du génie sur la matière brute, — et elle doit réussir, parce que le but de l'être est la pensée et que l'univers n'a rien à refuser à celui qui devance la destinée. L'influence de l'Intelligence que nous invoquons entre alors en nous ; les forces de la nature viennent décupler les nôtres, et les événements changent leur cours.

Par malheur, la portée de cette théorie grandiose se trouve singulièrement réduite, quand l'astrologue en vient à l'application.

L'incantation a lieu par la fabrique et l'emploi des images astrologiques. Les images jouaient un grand rôle dans l'*Ars notaria*, et il est facile d'en comprendre la raison. L'action du ciel sur la terre s'exerce, nous l'avons vu, par une sorte de modelage des formes terrestres sur la forme céleste.

N'était-il pas naturel de supposer que, par une réciprocité d'influence, des images terrestres, parfaites de forme et construites dans les conditions voulues, pourraient exercer

à leur tour une action sur le monde supérieur? « Toute image imprégnée de la vertu des corps supérieurs est douée de qualités démoniaques, au point que certains anciens, si l'on en croit Aristote, disaient que les images sont pleines de dieux. » On tirait de ce principe les applications les plus inattendues, tantôt la démonstration de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'hostie, tantôt la justification de l'importance qu'a prise le signe de la croix dans le christianisme.

Cremonini, sans rompre ouvertement avec l'astrologie, qui avait sa part de profonde vérité, a su échapper à ces billevesées. L'interprétation qu'il donne à la théorie de l'incantation mérite d'être citée et admirée, plus peut-être qu'aucune autre partie de sa doctrine.

L'influence qu'exerce le ciel sur notre monde se réduit, nous l'avons vu, à l'attrait idéal par lequel il meut et organise les natures inférieures que fascine la perfection de la *forme*, c'est-à-dire de l'intelligibilité et de la beauté, dont il renferme tous les degrés et tous les types. Le seul mode de causalité de l'essence supérieure, c'est la finalité.

Tout homme se trouve ainsi, par le sort de sa naissance et de sa nature, soumis à l'influence d'un certain astre, c'est-à-dire d'un certain moteur de son activité, d'une certaine *fin*, d'un certain *idéal*, qui règle sa vie et sa destinée.

Mais ne peut-il pas briser le cercle de cette fatalité extérieure, changer l'ordre des choses, déplacer en quelque sorte la constellation qui le tient sous son influence? Les partisans de l'incantation croient à ce pouvoir, et Cremonini les approuve. Seulement ici commence le différend.

L'astrologue, qui admet l'action physique des astres sur la nature humaine, ne songe qu'à retourner cette action, et c'est par un moyen physique qu'il prétend les soumettre à sa volonté.

Le philosophe, au contraire, qui n'attribue au ciel qu'une influence idéale, est naturellement conduit à chercher dans l'ordre idéal le moyen de dominer à son tour, et c'est par le renversement de la seule finalité qu'il poursuit le renversement d'un effet purement final.

Dans ce sens, il suffit, pour que l'homme puisse changer de sphère, qu'il propose à son aspiration un but plus haut, une fin qui le rapproche davantage de la fin universelle.

Si c'est par une *image* qu'il doit arriver à imposer la forme rêvée au mobile firmament qui règle nos désirs, ce n'est pas par une image matérielle, tournée vers le ciel, mais par une image pensée, par un exemplaire intérieur, par un idéal tourné vers sa volonté qui s'y termine.

Chaque âme a son moteur auquel elle obéit et qui la dirige comme le phare guide le navire.

C'est tantôt le bien-être, tantôt la gloire, tantôt l'amour. Les hauts esprits et les grands cœurs suspendent leur pensée et leur activité non à ces astres inférieurs qu'un mouvement incessant emporte et ramène, mais à ces étoiles fixes, qui sont le bien, le beau et qui meuvent invinciblement les meilleurs d'entre nous. Chacun est responsable du moteur qu'il suit.

L'homme n'est jamais si entravé dans la matière qu'il ne puisse, par un effort de génie et de volonté, dépasser la sphère où le sort l'a en apparence enfermé.

Voilà la vérité cachée de l'incantation; c'est un acte de foi, un élan d'amour par lequel l'âme sort d'elle-même et va s'unir à l'âme supérieure à laquelle elle doit la vie, la conjurant de lui venir en aide, de lui donner plus encore, de briser les liens dont elle a attaché les ailes qu'elle lui a prêtées.

On a pu dire, avec un sentiment de piété profonde, que la prière s'exauce elle-même, parce qu'il n'y a guère qu'une

prière digne de ce nom, qui est celle-ci : « Mon Dieu, faites que je sois bon ! » ce qui équivaut à dire : « Je veux être bon ! » ce qui est tout près de signifier : « Je suis bon. »

De même, l'esprit a pour but, dans l'incantation, de s'emparer d'une Intelligence supérieure, de la faire pénétrer en lui, de l'assimiler à sa propre nature. Pour cela, il doit d'abord aller à elle, concentrer tous ses efforts sur l'objet de son désir, l'envelopper de toute l'énergie de pensée qui dormait en lui.

Quand cela est fait, il n'est point besoin de formule magique pour achever la tâche entreprise : l'idéal n'est point descendu dans l'âme, mais l'âme est montée jusqu'à l'idéal, — ce qui vaut mieux.

CHAPITRE VI

LE PANTHÉISME DANS LA PHILOSOPHIE DE CREMONINI

« L'histoire du panthéisme dans l'Université de Padoue est encore à faire, écrivait naguère M. Cousin [1], et elle serait d'une utilité infinie. On y verrait les nuances les plus diverses de ce système, ici à découvert et sincère jusqu'à la témérité, là contenu, régulier, méthodique, avec toutes les finesses, tous les biais, tous les tempéraments, tous les masques qu'il peut prendre. »

Ce n'est pas de ce point de vue que nous avons examiné l'ensemble de la doctrine padouane; la préoccupation du panthéisme, dominante il y a quelque quarante ans, ne hante plus guère l'esprit des critiques. Nous ne sommes plus au temps où M. Cousin, abordant l'étude de Xéno-

1. *Hist. gén. de la philosophie*, 4e édit., Paris, 1861, p. 337.

phane [1], croyait devoir la faire précéder d'un véritable plaidoyer contre ceux qui *accusaient* le premier des Éléates d'avoir cru à l'unité du Tout.

On pense généralement aujourd'hui qu'il n'y a point de doctrines suspectes, et qu'il importe peu qu'on attribue ou non telle ou telle épithète à tel ou tel système : formules et rubriques sont toujours fausses, parce qu'elles ne sont jamais tout à fait vraies.

C'est par l'analyse intrinsèque et indifférente d'une philosophie qu'on arrive à se rendre compte du degré d'affinité qu'elle peut avoir avec le panthéisme ou le théisme, et non en subordonnant tout l'examen qu'on en fait à l'arrière-pensée d'un jugement.

Ici pourtant cette recherche, venant comme conclusion et non plus comme principe, peut nous servir à résumer d'une façon précise les résultats auxquels nous nous sommes trouvés conduits, à notre insu pour ainsi dire, par l'impartiale étude qui précède. C'est dans ce sens que nous essaierons de déterminer dans quelle mesure le terme de panthéisme peut s'appliquer à la métaphysique de Cremonini.

D'abord, que signifie exactement ce terme? Une doctrine qui professe que « Dieu est tout, » répond l'étymologie. Voilà une définition bien vague et qui réduit singulièrement le nombre des panthéistes. Au moins, Cremonini ne saurait-il, à ce compte, être considéré comme tel, car il s'en tient au Dieu d'Aristote, et « jamais Dieu n'a été aussi déterminé, aussi isolé du monde que celui-là [2]. »

Une formule plus adéquate est celle qui identifie l'idée mère du panthéisme avec celle d'unité de substance.

1. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*, p. 75 : « Il faut absoudre Xénophane de l'*accusation* de Panthéisme qui *pèse* depuis des siècles sur lui. »

2. E. Renan, *Averroès*, p. 116.

Dans ce sens encore, il est impossible de ranger Cremonini parmi les panthéistes. Non seulement la nature a une existence et une essence propres, dans son système, mais encore elle suppose au-dessus d'elle une sorte de nature hyperphysique, distincte de la nôtre et distincte de Dieu, la nature céleste superposée à la nature sublunaire. Il y a donc non pas même dualité, mais triplicité de substance dans le tout ainsi conçu.

Enfin, d'après une troisième définition, le panthéisme est une doctrine qui fait descendre et dépendre de Dieu tout mouvement et toute vie, et qui suspend à ce principe suprême l'activité universelle, sans laquelle l'être, restant toujours en puissance, ne serait en réalité que néant.

Il semble, à première vue, que la philosophie générale des Padouans et la philosophie particulière de Cremonini doivent rentrer dans ce cadre, et c'est là sans doute l'interprétation qu'il faut donner à la remarque de M. Cousin. Mais encore convient-il d'analyser plus strictement la conception dont il s'agit et de voir si, au sens propre, elle comporte vraiment l'appellation de panthéisme.

L'univers comprend, comme nous l'avons vu, deux sphères, dont la première, la sphère céleste, n'est ni engendrée ni corruptible. C'est là, assurément, le plus sérieux argument qu'on puisse alléguer pour établir le panthéisme de Cremonini. D'où provient, en effet, la substance du ciel, si elle n'est pas le produit de l'actuation de la matière sous l'influence de la cause finale? Il reste qu'elle soit une nature indépendante, se suffisant à elle-même, ou une émanation, un prolongement de la nature divine. La première hypothèse doit être écartée *à priori*, pour les raisons que nous avons exposées en traitant de la subordination du ciel à l'action de Dieu. Le ciel tient tout de Dieu, son

essence et sa substance, son être et son activité. Il n'est éternel dans sa constitution et dans son mouvement que parce que son moteur immédiat, Dieu, est placé hors de la durée. Supprimez Dieu, et le ciel rentre aussitôt dans le néant, puisqu'il n'a plus ni raison d'être, ni cause assistante, ni cause informante.

Faut-il donc croire que Cremonini a admis, consciemment ou non, la théorie de la procession de Plotin, et qu'il considère le ciel comme la première essence émanée de Dieu, essence double d'ailleurs, puisque le ciel renferme une intelligence et une âme ?

Ce qui semble donner quelque poids à cette hypothèse, c'est que les deux premiers termes du processus alexandrin se confondent précisément avec ces deux premières natures dérivées et s'appellent aussi l'*intelligence* et l'*âme*. Toutes deux de part et d'autre diffèrent de Dieu, en ce qu'elles contiennent quelque trace de matière et de mouvement qui va s'accroissant de l'une à l'autre, ce qui établit au sommet des choses une sorte de trinité, sous laquelle s'agite le monde fasciné par l'attrait de cette perfection supérieure.

Cette trinité d'ailleurs renferme le principe de toute multiplicité, car la matière, qui diversifie le ciel, y rend possibles les combinaisons infinies de la forme, représentées par les constellations et les conjonctions des corps incorruptibles qu'animent cette âme et cette intelligence.

En sorte qu'au-dessous de Dieu et soumise à son influence roule une sphère éternelle, qui ne peut être sortie que de lui, par dégradation, non par génération, et qui forme comme un univers idéal que l'univers matériel doit copier pour se rapprocher graduellement de la fin dernière où il aspire.

Voilà la théorie que semble postuler la métaphysique de Cremonini, prise au sens strict et littéral. Si nous la supposons vraie, nous n'arrivons pas encore à nous convaincre qu'il y ait lieu à prononcer ici le mot de panthéisme. Le ciel fût-il considéré comme une dépendance de Dieu, comme une partie intégrante, quoique diminuée, de la substance dont Dieu est l'unique principe; prissions-nous au sérieux l'accusation portée contre Cremonini par l'Inquisition d'avoir imaginé « un Dieu attaché à sa sphère [1] »; dussions-nous regarder tout ce qui dépasse la sphère sublunaire comme formant un seul être, identique sinon homogène, une sorte d'animal divin dont le premier moteur serait le centre et dont les orbes célestes seraient les membres; malgré tout cela, nous ne trouverions point encore l'unité de substance comme axiome fondamental du système. Car, en dehors de ce monde transcendant et séparé, subsiste toujours le monde sublunaire, qui ne peut en aucune façon être identifié au premier et qui recommence à rebours, en remontant du multiple à l'Un, dans l'ordre de la génération, le travail de procession qui a fait descendre l'Un jusqu'au multiple, dans l'ordre de l'émanation.

D'ailleurs, ce n'est point là le sens véritable du péripatétisme. La logique du système voulait que le ciel fût, lui aussi, considéré comme un être engendré, comme une *nature*, non comme une *essence séparée*. Cremonini, égaré par la théorie de la *quintessence*, dont l'averroïsme avait encombré la cosmologie d'Aristote, n'a pas osé en venir à cette conclusion. Au moins n'a-t-il jamais admis explicitement la doctrine panthéistique de l'émanation, et a-t-il résolument soustrait le monde proprement physique à cette hypothèse, par sa théorie de la génération, que nous avons

1. « De primo motore suæ sphæræ affixo. »

déjà analysée et dont nous devons, pour conclure, rappeler brièvement les principaux traits.

Tout mouvement naturel, nous l'avons dit et répété, suppose deux termes : une matière apte et une fin sous l'influence de laquelle cette matière s'organise. Pas plus que la matière, la fin, isolée, ne suffirait à constituer l'être. Les averroïstes regardent la forme comme communiquée d'en haut à la matière par un principe transcendant; les alexandristes croient que la matière est capable de développer par elle-même la forme qu'elle contient en puissance : nous avons vu comment Cremonini échappe à ces deux interprétations contraires du péripatétisme. La forme est, d'après lui, le résultat de la coopération de la matière et de la fin. C'est sur ce dualisme irréductible que repose sa philosophie. La cause finale, qui comprend Dieu et le ciel, est profondément distincte de la cause matérielle, qui est représentée par les éléments, et la nature n'est pas plus l'émanation de l'un que le développement de l'autre, mais le trait d'union de l'un à l'autre, l'essence intermédiaire qui naît du commerce des deux degrés extrêmes de l'être. A coup sûr, si une doctrine peut se flatter d'échapper au panthéisme, c'est bien celle-là.

Pourtant, dans un certain sens, le fantôme peut reparaître, si l'on considère que la fin fait partie de l'univers aussi bien que la matière, et qu'en somme le Tout, considéré dans son ensemble, se suffit à lui-même, puisqu'il contient dans son propre sein les deux causes du mouvement. L'action peut être considérée comme le résultat d'une sorte de relation intérieure, qui n'est autre chose que l'opposition immanente des deux éléments de l'être. A proprement parler, nous l'avons dit, il n'y a pas de place pour la transcendance véritable dans le système de Cremonini; la cause finale y est un élément naturel au même titre que la matière.

Peut-être après tout n'y a-t-il qu'un moyen d'échapper définitivement au panthéisme : c'est d'admettre la théorie de la création et de la Providence ; la cause immédiate et la raison intelligible de l'univers étant alors explicitement distinguées du Tout, il n'y a plus de confusion possible. Hors cette hypothèse, qui n'est pas à la portée de tous, il paraît difficile de ne pas prêter le flanc, d'un côté ou de l'autre, au soupçon dont M. Cousin cherchait consciencieusement à « laver » Xénophane.

Il faut cependant avouer que le système de Cremonini ne l'y expose guère. Plus on pénètre avant dans l'intelligence de sa pensée, plus on voit croître le rôle qu'il accorde à la matière, plus aussi l'on voit s'atténuer, se subtiliser, s'idéaliser la part qui est réservée à la fin dans la génération. En somme, la fin n'agit jamais que par sa représentation, par son idée; la réalité véritable, c'est la matière qui fait effort pour la réaliser. L'histoire du monde n'est pas la fable des voyages divins hors de l'empyrée, mais l'épopée de la nature luttant pour sortir d'elle-même et se rapprocher de Dieu.

L'étude que nous ferons de la théorie de l'âme d'après Cremonini nous montrera si l'on peut prononcer ici le mot de matérialisme; dès à présent du moins, nous pouvons affirmer que le mot de panthéisme serait inexact. La question soulevée par le panthéisme est celle-ci : Le principe de l'être est-il universel ou individuel? Il est à la fois l'un et l'autre, répond Cremonini, individuel dans une origine immédiate, universel dans sa fin suprême. C'est là la vraie solution : Tout être qui agit va du fini à l'infini, car toute action a la matière pour point de départ et le Bien pour dernier terme. Là encore, dans cette conception de l'absolu comme fin de toutes les relations, la doctrine de Platon se confond avec celle d'Aristote, et Cre-

monini reste fidèle à ses deux maîtres en ne sacrifiant dans son système ni l'universalité d'où tout sort et où tout rentre, — ni l'individualité où séjourne l'être pendant l'intervalle qui sépare ces deux moments, et qui s'appelle la vie [1].

1. Il est curieux de comparer la théorie péripatétique du ciel avec la théorie cartésienne. D'une part, Descartes rompt avec l'idée de la *quintessence*, comme le montre ce passage extrait des *Principes de la philosophie* (part. II, 22) : « Il n'est pas malaisé d'inférer de tout ceci que la terre et les cieux ne sont faits que d'une même matière et que quand même il y aurait une infinité de mondes, ils ne seraient faits que de cette matière. »
D'autre part, il s'en tient à l'hypothèse d'une relation étroite entre le monde sidéral et le monde sublunaire : « Je suis devenu si hardi que j'ose chercher la cause de la situation de chaque étoile fixe. Car encore qu'elles paraissent fort irrégulièrement éparses dans le ciel, je ne doute pourtant pas qu'il n'y ait entre elles un ordre naturel qui est régulier et déterminé. La connaissance de cet ordre est la clef et le fondement de la plus haute et la plus parfaite science que les hommes puissent avoir touchant les choses matérielles, d'autant que par son moyen on pourrait connaître *a priori* toutes les diverses formes et essences des corps terrestres, au lieu que, sans elle, il faut nous contenter de les deviner *a posteriori* et par à peu près. » (Lettre au P. Mersenne.)

LIVRE V

PHILOSOPHIE DE L'AME

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DE L'AME AU TEMPS DE CREMONINI

Nous nous sommes bornés jusqu'ici à étudier ce qu'on pourrait appeler les composantes de la génération, la matière et la fin; il nous faut en considérer maintenant la résultante, c'est-à-dire la vivante réalité qui naît du commerce de ces deux causes principales. Cette nouvelle étude nous permettra de déterminer, plus exactement que nous n'avons pu le faire encore, les rapports qui s'établissent entre le monde et le ciel qui le meut, entre les individus et l'universel, entre la nature et l'idéal auquel elle aspire.

La nature, en tant qu'elle est mue par le désir d'une fin, prend un nom spécial dans le péripatétisme : elle s'appelle *l'âme*. En un sens, la philosophie de l'âme n'est donc qu'une annexe de la philosophie de la nature, et c'est ainsi que tous les Padouans l'ont comprise. Cremonini dit explicitement que la morale ne peut donner qu'une connaissance superficielle des affections de l'âme, lesquelles sont du ressort strict de la physique [1]. En tant qu'il a une âme, le ciel lui-même fait partie de la nature et rentre dans

1. *De cœlo*, 181.

le domaine de la science naturelle. Toute âme en effet est jointe à un corps dont elle est l'acte, et l'abstraction seule peut séparer l'une de l'autre. Soustraire l'étude de l'âme à la physique est d'une mauvaise méthode [1].

L'âme n'est donc autre chose que la nature même, c'est-à-dire la matière s'organisant sous l'influence de la fin qui l'attire [2]. Partout où il y a un mouvement naturel, il y a une âme : c'est là la pensée profonde du péripatétisme, qui ne laisse aucune place au mécanisme et qui, comme nous l'avons déjà montré, résout le problème de l'être dans le sens du spiritualisme absolu.

La distinction de la philosophie de l'âme, dans le domaine de la philosophie naturelle, a pourtant sa raison d'être : la physique s'occupe seulement de l'âme universelle, de la cause motrice que suppose toute génération; la psychologie s'occupe plus particulièrement de l'âme humaine, — la plus parfaite de celles que renferme le monde sublunaire, — qui dépasse même les limites de ce monde et semble s'unir, par certaines de ses facultés, aux Intelligences transcendantes sous l'attrait desquelles elle est placée. Et comme la réalité se laisse mieux saisir dans son achèvement que dans son ébauche, ce n'est pas la génération inférieure qu'il faut considérer pour pénétrer les lois dernières de l'être, mais la forme la plus haute que puisse prendre la nature, celle où ces lois deviennent conscientes et s'identifient dans l'âme avec la pensée où elles s'expriment. L'âme humaine est la fin et le couronnement de la nature vivante qu'elle résume; la psychologie apparaît, de même, comme la fin et le couronnement de la physique qui s'y termine.

1. *Partitio naturalis philosophiæ*, fol. 32.
2. « Sicut omne animatum est organicum, ita omne organicum est animatum. » (*De cœlo*, p. 100.) « Anima, quæ est natura... » (*De cœlo*, 99.)

Avant de passer de l'une à l'autre, il faut pourtant connaître par quelle influence la matière devient capable d'une transformation aussi singulière : c'est l'office de la métaphysique, qui doit être intercalée entre les deux autres, non comme une étude particulière et indépendante, mais comme un complément nécessaire, sans lequel ce passage ne serait pas plus possible dans l'ordre logique, qu'il ne le serait dans l'ordre naturel sans l'objet transcendant que suppose cette science de l'au-delà.

C'est la marche que devait suivre, et qu'a suivie, comme nous l'avons vu, la philosophie padouane pendant les trois siècles de son existence. Le premier avait été employé à déterminer l'essence propre et les rapports réciproques de la matière et de la forme, éléments constitutifs de toute substance, et agents immédiats de toute génération. Au xv[e] siècle, le problème latent que renfermait la physique s'était dégagé à travers mille obscurités : Quelle est la cause lointaine du mouvement naturel dont la matière est le sujet et dont la forme est l'effet? Voilà ce qu'avaient cherché, tantôt seuls, tantôt avec l'aide des érudits byzantins, tantôt dans le sens du péripatétisme, tantôt dans le sens du platonisme, tous les philosophes de ce premier âge de la renaissance, les Vernias, les Cajetan de Vio, les Trapolino, aussi bien que les Marsile Ficin, les Pléthon et les Bessarion.

Enfin, après ces deux périodes de spéculation dont le résultat avait été de fixer la part qu'il convient de faire à l'immanence et la transcendance dans la génération, l'esprit, mis en possession du double principe de l'être, s'était senti capable d'aborder l'étude de la réalité concrète, — de la vie, de son origine, de ses lois et de sa fin. C'est ainsi que l'étude de l'âme avait reparu dans la philosophie comme un prolongement normal de l'étude de la nature, et que les recherches psychologiques avaient rapidement pris la

place de toutes les autres. Pomponace avait été l'apôtre de cette révolution, qui entraîna si bien tous les esprits qu'il fut, pendant cinquante années, impossible aux professeurs d'entretenir leurs élèves d'un autre sujet que celui-là [1].

Au temps de Cremonini, la fureur était passée, et nous ne trouvons plus, dans ses disputes avec l'Inquisition ou dans les reproches que lui adressent les savants orthodoxes, que l'écho lointain et affaibli des violences qui avaient accueilli le *Traité de l'immortalité*.

Il faut s'en féliciter, car l'effet de toute polémique philosophique est de nuire à la sincérité du philosophe, ou tout au moins à l'exactitude de l'expression qu'il donne à sa pensée. M. Fiorentino fait justement observer qu'à partir de 1516 chaque nouvel ouvrage de Pomponace marque un progrès dans le sens du matérialisme. Ce n'est point, peut-être, à une lente transformation de sa doctrine qu'il faut attribuer ces différences, mais plutôt à l'entraînement croissant de la lutte, aux colères accumulées que provoquaient dans ce fier esprit les attaques auxquelles il était chaque jour en butte. Chez Cremonini, rien de pareil : il a pu méthodiquement construire et exposer devant la foule respectueuse de ses auditeurs l'édifice de sa psychologie.

Aussi sa pensée n'a-t-elle point ces retours et ces défaillances qu'on remarque chez la plupart de ses prédécesseurs et de ses contemporains, et l'interprétation de son système ne prête-t-il point aux discussions passionnées dont celui de Pomponace est l'objet [2].

1. Voir Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, p. 123. — C'est une légende connue qu'un jour, à Pise, Portius montant pour la première fois en chaire, et s'apprêtant à traiter des Météorologiques, fut interrompu par les étudiants, qui lui crièrent : « Parlez-nous de l'âme ! » (Lettre de Franc. Spina à Vettori.)

2. Voir à ce sujet un article inséré dans la *Revue philosophique* (avril 1878), qui a été suivi d'une réplique de M. Fiorentino et d'une autre de M. Ferri, dans le *Giornale Napoletano* et dans la *Rivista delle scuole italiane* (même année).

A vrai dire, le calme même et le silence indifférent a milieu duquel s'est constituée sa théorie de l'âme n'es peut-être pas sans nuire quelque peu à la hardiesse et à l nouveauté des vues qui s'y rencontrent; mais l'intérêt d l'œuvre de Cremonini n'est pas là, nous le savons d'avance A défaut d'une doctrine proprement personnelle et originale, nous y trouverons du moins l'exact et fidèle résum des controverses que cette théorie a soulevées, et la solution la plus intelligente et la plus mesurée des difficulté qu'elle peut renfermer.

CHAPITRE II

THÉORIE DE L'AME D'APRÈS ARISTOTE ET LES INTERPRÈTES

Nous avons montré, dans les précédentes parties de ce travail, que la Philosophie de la Nature d'Aristote laissait subsister un doute que sa métaphysique ne parvenait pas entièrement à résoudre : dans lequel des deux éléments, dont l'union constitue la substance, réside proprement l'être? Ce n'est pas dans la forme, puisque celle-ci n'est rien en dehors de la matière dont elle est l'acte; ce n'est pas non plus dans la matière, qui est le principe de tout défaut et de toute indétermination. Est-ce donc dans l'association constante et nécessaire de ces deux termes, dans ce qu'Aristote appelle la *nature*, dans l'essence individuelle? Cette interprétation, qui est celle de Cremonini, n'est pas sans offrir quelques difficultés.

D'abord, comme le fait remarquer M. Zeller, la science et la réalité se trouvent par là mises en opposition l'une avec l'autre, puisque la science s'attache à l'universel et

que l'individu seul peut exister séparément. Ensuite la logique du système voudrait que la suprême réalité, Dieu, fût aussi la suprême individualité : or l'individualité a pour première condition la présence d'une matière dont la forme soit l'acte, et Dieu est une forme pure, sans mélange de matière. C'est par cette brèche de la doctrine, nous l'avons vu, que la division pénétra dans le péripatétisme, faisant place à la fantaisie des commentateurs, qui ne tardèrent pas à rendre méconnaissable la pensée d'Aristote.

La théorie de l'âme renfermait un vice qui n'était que la conséquence de celui-là : l'union de l'âme et du corps dans l'individu a été conçue par Aristote comme identique à l'union de la forme et de la matière dans la substance. Au second livre du *De anima* se trouve la fameuse définition sur laquelle on a tant disserté : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé. » Cette formule s'applique à toutes les parties, ou plutôt à tous les degrés de l'âme, entre lesquels s'établit ce même rapport de forme à matière, et qui tous sont des actes plus ou moins parfaits du corps.

Le système semble donc être de la plus stricte homogénéité; mais il s'y glisse bientôt une contradiction, au moins apparente. Arrivé à l'intellect, Aristote ne peut se résoudre à y voir, comme dans les degrés précédents de l'âme, une simple actuation de la matière. Jusque-là, l'âme est restée dans la sphère des choses soumises à la génération et à la corruption : ici apparaît soudain une autre essence, indépendante et impérissable.

C'est dans la théorie de la connaissance qu'éclate surtout cette espèce d'antinomie de l'aristotélisme. D'une part, l'intellect est lié à toutes les autres facultés, comme la forme est liée à la matière ; il est l'acte dernier de l'âme, et, comme tel, il ne peut subsister sans l'imagination, ni

par conséquent sans le corps, puisque toutes les images nous viennent par les sens. D'autre part, Aristote le présente vraiment comme une forme séparée : l'intellect est « incorruptible et divin » ; par moments même, il semble surajouté du dehors [1] à l'âme.

Il arrive donc ceci : que la connaissance, partie de la sensation, va se développant régulièrement, par des synthèses successives qui sont des degrés d'actuation de la matière qu'enveloppe l'image sentie, comme la φαντασία, la μνημή, la φρόνησις, jusqu'au seuil du νοῦς, où le système change brusquement : le νοῦς, partie intégrante de l'âme, et, à ce qu'il semble, produit normal de la génération naturelle, se trouve n'être plus l'acte d'une matière et échapper par là même à la corruption qui attend le reste de l'âme.

Au moins pourrait-on, à la rigueur, admettre la nécessité de cet arrêt de l'âme, après l'entier achèvement de son acte, et considérer toutes les facultés qui précèdent comme des ébauches d'une dernière forme devant laquelle elles disparaissent dès qu'elles sont arrivées à la réaliser, — si l'âme se reposait là dans la perception complète de son individualité, dans l'intuition adéquate de sa nature propre. Mais non : l'intellect d'Aristote est la faculté de penser l'universel, et l'universel n'est qu'un abstrait.

Le développement de l'être semble donc aller ici dans le sens du platonisme, de l'essence individuelle à l'essence universelle, contrairement au principe fondamental du péripatétisme.

C'est peut-être pour échapper à cette contradiction qu'Aristote a scindé l'intellect en deux parts, un *intellect passif* et un *intellect agent*. On trouve l'exposition de cette

1. C'est le sens de la fameuse expression θύραθεν employée par Aristote au chapitre III du II[e] livre du *De generatione animalium*, p. 736 : Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καί θεῖον εἶναι μόνον.

obscure théorie dans le III[e] livre du *De anima*[1]. L'intellect, en tant que partie de l'âme, y est donné comme soumis à la condition qui règle le développement de toute nature : il ne peut entrer en mouvement, c'est-à-dire passer à l'acte, que s'il est mû par l'attrait d'un agent extérieur. Cette condition n'a en soi rien qui puisse nous surprendre : c'est l'idée-mère de l'aristotélisme. Mais voici en quoi réside la singularité. Tandis que le reste de l'âme se développe uniformément sous l'influence de la fin universelle qui attire toutes choses, l'intellect a besoin d'une fin spéciale pour parfaire l'acte qui lui est propre : l'esprit, parvenu à un certain degré de développement, s'arrête et requiert le concours d'une cause nouvelle pour réaliser en soi la conception des premiers principes.

Par là se trouvent atténués en un sens les inconvénients du changement de front que nous signalions plus haut. L'âme s'élève par elle-même, en restant substantielle et individuelle, jusqu'à l'intellect passif, qui est la capacité de l'absolu. Tant que cet intellect demeure en puissance, il n'est que le produit périssable du développement d'un corps organique. Cette sorte de matière, fournie par la nature, est alors soumise à l'action d'un moteur supplémentaire, éternel et divin, qui la fait passer à l'acte et y réalise la pensée de l'universel. L'intellect est ainsi rendu

1. « Il y a dans le fait de la connaissance (rationnelle) deux éléments analogues à la matière et à la forme, c'est-à-dire un principe passif et un principe actif ; en d'autres termes, il y a deux intellects : l'un *matériel* ou *passif* (παθητικός, ἐν δυνάμει, δυνατός, δυνάμενος) ; l'autre *formel* ou *actif* (ὤν ἐντελεχείᾳ, ποιητικός) : l'un susceptible de devenir toutes choses en les pensant ; l'autre, rendant les choses intelligibles. Ce qui agit est supérieur à ce qui souffre ; donc l'intellect actif est supérieur à l'intellect en puissance. L'intellect actif est séparé, impassible et périssable (χωριστός, καὶ απαθὴς. ἀμιγὴς, καί τῇ ουσία ὢν ἐνέργεια) ; l'intellect passif, au contraire, est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. Or le véritable intellect, c'est l'intellect séparé, et celui-là seul est éternel et immortel. » (*De Anima*, III, v, 1, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 302.)

incorruptible comme l'universel avec lequel il s'identifie et se trouve séparé de la nature que son acte dépasse.

Mais que de difficultés soulève cette théorie! Qu'est-ce d'abord que cette forme extérieure, cet intellect-agent qui vient rompre ainsi la symétrie du système? Aristote ne s'explique point clairement sur ce point; Thémistius l'identifie avec Dieu, mais plusieurs textes répugnent à cette interprétation. N'est-ce qu'une fin, un idéal? Pourquoi alors le distinguer de la fin universelle qui meut le monde?

Qu'est-ce ensuite que l'intellect passif? Est-ce une faculté spéciale, ou seulement l'ensemble des facultés antérieures?

Dans le premier cas, ne faut-il pas supposer, là aussi, un moteur spécial qui explique cette différence?

Dans le second, comment s'explique la distinction établie précédemment par Aristote entre les sens et la pensée? L'intellect en acte présente cette contradiction d'être le résultat suprême du développement de l'énergie pensante, et d'être pourtant supposé indépendant de ce développement. Au moins Aristote ne devait-il pas poser en principe que toujours la forme supérieure implique la forme inférieure qui l'a précédée dans l'ordre du temps, ni surtout formuler d'une manière aussi précise la fameuse loi psychologique « qu'il est impossible de penser sans images » : οὐδὲν νοητὸν ἄνευ φαντασίας. Les images provenant toutes des sens, que sera la pensée d'un intellect séparé du corps?

En somme, la division de l'intellect ne fait qu'augmenter la confusion. Elle a paru si étrange à certains critiques qu'ils ont été tentés de voir une interpolation dans le fameux chapitre où elle est exposée. M. Brentano n'y trouve qu'une métaphore, M. Renan une réminiscence malheureuse des anciennes philosophies, surtout de celle d'Anaxagore. M. Fiorentino attribue toutes ces obscurités, et non sans raison, à l'incertitude de la théorie de l'être.

S'il s'agissait ici de rechercher quelle est la véritable pensée d'Aristote, nous nous bornerions à analyser l'étude si précise et si profonde que M. Waddington-Kastus a consacrée à la théorie de l'intellect, dans sa *Psychologie d'Aristote* [1]. Mais nous ne faisons qu'œuvre d'historien, et il nous suffit de signaler la difficulté sans prétendre à la résoudre; quelque opinion qu'on garde par-devers soi, il faut bien reconnaître que le système d'Aristote ne semblait pas, dès l'abord, postuler cette espèce d'intervention du surnaturel dans le processus de l'être et de la pensée, et que des interprétations tout opposées devront s'ensuivre, — comme cela est arrivé pour la philosophie de la nature, — l'une prenant pour principe la loi du développement et niant l'existence séparée de l'intellect agent; l'autre partant de l'axiome qu'il n'y a pas de passage possible de la puissance à l'acte sans la coopération d'une cause extérieure, et en concluant l'existence non seulement d'un intellect agent, mais encore d'un *sens agent;* une autre enfin cherchant à concilier les deux théories et s'efforçant de prouver qu'elles ne sont pas radicalement hétérogènes.

C'est à ces trois directions générales qu'il faut réduire la multitude des commentaires auxquels cette doctrine embarrassée a donné lieu et que Franceso Patrizzi distribuait en dix groupes qu'il appelait les dix âges héroïques de l'interprétation. Les deux plus célèbres sont ceux dont nous avons déjà déterminé le sens et l'importance : l'alexandrisme, qui tend à expliquer toutes choses naturellement et à rejeter le divin dans le ciel inaccessible où Aristote l'avait primitivement relégué; l'averroïsme, qui tend à considérer le divin comme le principe de toute réalité et de toute intelligibilité, et la nature comme une simple prédisposition à

1. Voir p. 212, 216, 284, 307, 308, 333, 335.

recevoir la forme que l'esprit vient lui imposer par le dehors. Il est presque superflu de rappeler encore qu'il ne faut pas prendre ces dénominations à la lettre, ni croire qu'Alexandre d'Aphrodisias a été partisan de l'*immanence universelle*, ou Averroès, de l'*universelle transcendance*. Le système d'Alexandre laisse une large part à l'intervention de l'intellect agent, et celui d'Averroès attribue à la matière éternelle un rôle qui n'est pas compatible avec l'idée d'un pur mysticisme. C'est l'avis de M. Renan, et aussi de M. Louis Ferri, qui se refusent à reconnaître une opposition catégorique et intrinsèque entre l'un et l'autre des commentaires. Au moins est-il imposssible de nier, comme nous l'avons établi déjà, qu'il n'y ait là une occasion de distinction entre les péripatéticiens du XVIe siècle, et devons-nous nous y tenir pour marquer les pôles extrêmes entre lesquels a pu osciller la pensée d'un interprète du temps de Cremonini.

Le principal ennemi du péripatétisme, à l'époque de la restitution des écoles grecques par Marc-Aurèle, était le stoïcisme. Aussi est-ce contre la doctrine de Zénon et de Chrysippe qu'est dirigée toute la partie critique du système d'Alexandre d'Aphrodisias. Les stoïciens avaient introduit dans la métaphysique d'Aristote, à laquelle ils prétendaient se rattacher, l'idée des *raisons séminales*, sortes d'intermédiaires entre les formes immatérielles de Platon et les atomes d'Epicure. Alexandre se refuse à cette espèce de compromis et déclare que, si ces *raisons* sont matérielles elles-mêmes, elle se confondent nécessairement avec le corps qu'elles devraient animer, et que, dans le cas contraire, elles sont identiques aux formes substantielles d'Aristote. La vie ne peut être qu'une fonction, l'âme ne peut être qu'une forme, et il ne faut point chercher ailleurs que dans l'union des deux termes de la génération le prin-

cipe de la substance individuelle qui constitue la *nature*.

Jusqu'ici, Alexandre ne fait que défendre la définition aristotélique contre les gloses stoïciennes ; mais on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il entend le mot *forme* dans un autre sens que le maître. Pour lui, la forme n'est pas l'universel, puisque l'universel n'est que le produit d'un travail d'abstraction; elle est au contraire l'élément individuel par excellence. L'individu n'étant que l'unité indisssoluble de la matière et de la forme (deux termes dont la séparation serait une contradiction pure), la forme elle-même doit être dite matérielle. L'âme n'est que la *perfection* du corps, ἡ τελειότης τοῦ σώματος, — mot que n'avait jamais employé Aristote, et qui indique qu'elle est ici considérée comme le résultat, non comme la cause du développement organique.

Aristote faisait au moins une exception pour l'intellect; Alexandre, tout en reconnaissant que l'opération de l'intellect implique d'autres conditions que celles des facultés ordinaires, rétablit l'unité, l'homogénéité de l'âme. Chez lui, le Νοῦς n'est plus incorruptible ni indépendant, mais *naturel et physique*, νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός : tant qu'il est en puissance, il s'appelle l'*intellect passif;* quand il a passé à l'acte, il prend le nom d'*intellect acquis.*

Il est juste d'ajouter que le devenir de la puissance à l'acte, de l'intellect passif à l'intellect acquis, se produit, ici comme dans Aristote, sous l'influence d'un intellect agent, « dont l'esprit a besoin pour penser comme l'œil a besoin de la lumière pour voir, » et qui est Dieu.

M. Fiorentino, si insuffisante qu'il juge la théorie d'Aristote, la trouve encore plus acceptable que celle d'Alexandre, en ce qu'elle semble du moins placer l'intellect agent en nous-mêmes, et non dans un monde transcendant d'où l'idée de l'universel nous serait comme communiquée par le dehors. C'est précisément pour cette raison que l'alexan-

drisme nous paraît logiquement supérieur au pur péripatétisme. L'âme y est présentée comme se développant naturellement, et d'un mouvement continu, dans la hiérarchie régulière de ses opérations; pour la dernière seulement, il y a lieu à une restriction. Alexandre reconnaît que l'âme ne pourrait atteindre l'universel, si l'universel n'était d'avance réalisé en dehors d'elle et ne lui était offert comme la condition extérieure et permanente de la possibilité de sa conception. Mais cette conséquence n'est-elle pas inévitable pour tout système qui admet l'objectivité de la raison? Aristote lui-même n'a pu s'y soustraire et a dû admettre l'intervention d'un intellect agent qui expliquât la pensée de l'universel, laquelle serait contradictoire si l'âme était réduite au développement naturel de la matière.

En dernière analyse, le péripatétisme se débat dans le dilemme que voici : — ou il faut admettre l'hypothèse du développement normal et continu de l'âme, et dès lors la conception de l'universel n'a pas le caractère absolument propre qu'Aristote lui reconnaît, et ne doit pas être mise en opposition radicale avec les opérations psychologiques qui la précèdent : l'âme est la forme du corps, l'intellect est la forme de l'âme; l'idée de l'universel est donc l'acte dernier de l'organisme, rien de plus; — ou, au contraire, l'opération par laquelle l'esprit pense l'universel est bien *sui generis*, sans antécédent dans la série des développements antérieurs, et alors on a le droit d'affirmer que cette opération si nouvelle suppose une autre cause encore que l'âme, puisque celle-ci, laissée à elle seule, est incapable de la produire; peu importe que la faculté lui en vienne ou non du dehors, car l'intellect agent, fût-il une force intérieure, serait encore une autre âme dans l'âme et resterait inexpliqué quant à son origine et à sa transcendance.

Alexandre l'a compris et s'est décidé à poser franche-

ment la nécessité d'une essence universelle, extérieure à l'individu, fort analogue d'ailleurs au Dieu d'Aristote, dont la coopération est nécessaire à l'âme pour qu'elle puisse parfaire la forme qu'elle est susceptible de recevoir.

Sur ce point, la thèse des alexandristes paraît se rapprocher assez de la thèse des averroïstes; seulement Averroès fait pénétrer dans l'âme même l'intellect agent, qu'il considère comme une émanation divine, distincte en soi de la substance naturelle où elle descend, — tandis qu'Alexandre ne demande au dehors que la condition, la cause, si l'on veut, d'une opération dont l'âme engendrée et corruptible reste toujours le sujet.

C'est donc à tort, semble-t-il, que M. Fiorentino reproche à Alexandre de n'avoir pas placé l'intellect agent au dedans de l'âme; Alexandre, admettant, comme il le fait, l'hétérogénéité, la singularité du concept de l'universel par rapport à tous les autres, eût été conduit à l'idée d'une sorte de superposition de deux puissances diverses dans l'âme, ce qui eût rompu l'unité. L'histoire de l'averroïsme montre les inconvénients de cette espèce d'échappatoire. D'après l'alexandrisme, au moins, c'est encore l'homme qui conçoit l'universel, tandis que d'après l'averroïsme c'est Dieu qui le conçoit dans l'homme.

L'originalité d'Alexandre réside justement dans cette hypothèse que l'extériorité de l'agent n'entraîne pas l'extériorité de l'intellect. C'est cela même qui lui permet de conserver l'homogénéité de l'âme comme substance, sinon comme opération. Sans doute il y aurait un moyen de maintenir dans son intégrité absolue la continuité, qui est la loi du développement naturel : ce serait de supprimer purement et simplement la conception de l'universel en tant qu'opération propre, et de la considérer seulement comme le résultat dernier de l'abstraction dialectique, ainsi

que le font aujourd'hui les positivistes anglais ; mais peut-on soutenir que ce soit là la pensée d'Aristote? Pomponace lui-même n'osera pas en venir à ce parti extrême.

La solution d'Alexandre nous paraît en somme la plus logique et la plus compréhensive à la fois; c'est à coup sûr celle qui s'accorde le mieux avec les principes du péripatétisme. Elle rappelle même, en un sens, la théorie cartésienne de la raison. Descartes établit l'existence de Dieu par la considération de l'idée de l'infini, innée en nous ; Alexandre retourne l'argument et, prenant l'existence de Dieu pour acquise, explique par elle l'idée de l'universel que la nature, livrée à elle-même, ne saurait produire.

C'est donc avec raison que M. Renan regarde Alexandre comme « le premier auteur de l'immense importance que la théorie du troisième livre *De l'âme* acquit dans les derniers siècles de la philosophie grecque, pendant tout le moyen âge et la Renaissance [1]. »

M. Louis Ferri [2] jette en note, au bas d'une page, cette idée, qu'on aimerait à lui voir développer, « que l'averroïsme est une filiation de l'alexandrisme. » L'assertion était assez nouvelle pour que l'auteur y insistât. Nous avons déjà cherché à montrer par où ces deux systèmes se rapprochent et par où ils s'opposent ; l'examen direct de l'averroïsme va nous fournir un nouveau thème de comparaison.

Le commentaire d'Alexandre avait pénétré fort tard dans les écoles d'Occident ; jusqu'à la fin du xv[e] siècle, on n'y avait connu et étudié que le commentaire d'Averroès, traduit en latin, d'après deux versions préalables, de l'arabe en syriaque, et du syriaque en hébreu, qui l'avaient rendu presque inintelligible.

1. *Averroès*, p. 129.
2. *Psicologia di P. Pomponazzi.*

Nous avons vu pourtant que, si défiguré, si obscur qu'il fût, il s'était imposé à la spéculation avec une autorité sans exemple, et nous avons cherché à justifier cette domination en montrant comment l'averroïsme répondait aux principales préoccupations de l'esprit padouan. Quand on a dit « qu'il a pris dans le péripatétisme la partie la plus étrangère et la plus accidentelle de la doctrine [1] », qu'il a fait du philosophe par excellence un « théosophe [2] », il reste encore à expliquer pourquoi ce « contre-sens » a occupé l'esprit humain pendant quatre siècles. Il n'y a point d'aveuglements durables ni de complètes surprises dans l'histoire de la pensée. L'influence d'Averroès avait sa raison d'être, sans quoi elle n'eût point été. Quel que soit le parti qu'on prenne dans cette mêlée d'interprétations diverses, il faut reconnaître en somme que les Arabes n'ont point obéi seulement à la fantaisie de leur imagination en cherchant à établir péripatétiquement l'unité et la transcendance de l'intellect, mais qu'ils se sont bornés à développer une théorie présentée par le maître comme le couronnement de sa métaphysique. Leur philosophie n'est même au fond que l'expression d'une tendance secrète de l'aristotélisme, l'effet d'une nécessité intérieure qui le pousse, comme nous l'avons vu, à chercher au dehors le principe de l'être et de l'ordre universel.

Deux principes dominent tour à tour dans le système du monde d'Aristote : celui de la causalité, d'après lequel l'inférieur précède et accompagne toujours le supérieur, dont il est, sinon la cause unique, au moins l'indispensable condition, — et celui de la finalité, d'après lequel le supérieur est réellement la cause de l'inférieur, auquel il sert de raison et de terme.

1. Renan, *Averroès*.
2. Ranke, cité par Fiorentino.

L'alexandrisme s'appuie sur le premier de ces principes et en tire une doctrine qui, sans être un naturalisme absolu comme celle de Straton, prend évidemment cette direction.

L'averroïsme s'appuie sur le second et en tire une doctrine dont l'achèvement conduirait à la transcendance universelle.

Les conséquences de cette opposition se manifestent tout d'abord par les différences qu'elle entraîne dans la conception de la matière que chacun des deux systèmes est amené à se former. Pour Alexandre, la matière est le principe substantiel de la forme; pour Averroès, elle est seulement le lieu où la forme doit apparaître; pour l'un, la forme n'est, en dehors de la matière, qu'une fin, un idéal, une loi sur laquelle se règle la génération naturelle, qui serait par elle-même indifférente ou nulle; pour l'autre, la forme préexiste en quelque sorte dans la matière, par une disposition antérieure, et la génération ne fait qu'achever la détermination déjà ébauchée : d'où il résulte que cette forme, qui précède, en tant que cause déterminée, sa réalisation substantielle, peut subsister par elle-même indépendamment de la matière.

Aristote n'admettait qu'une forme séparée, Dieu; Averroès, d'après le principe que nous venons d'exposer, est conduit à en admettre une infinité, puisqu'il lui faut expliquer la production d'une infinité de formes. Ainsi se trouve comblé l'abîme qui séparait la forme absolue, Dieu, de l'absolue matière, — par une hiérarchie transcendante des fins qui correspond à la hiérarchie ascendante des natures. A la théorie de l'actuation graduelle et de l'emboîtement des formes vient se substituer une théorie de développement à rebours. L'alexandrisme procède par une spécification progressive de la matière par la forme; l'averroïsme, par une raréfaction, une dégradation successive de la forme

par la matière. Dans le sens de la causalité, en effet, l'action monte du rien au tout; dans le sens de la finalité, l'idée descend du tout au rien. Là, naturalisme et progrès; ici, transcendance et émanation, — chaque système entraînant d'ailleurs avec soi ses avantages et ses inconvénients : le premier maintenant l'unité du monde, mais se reconnaissant incapable d'expliquer l'origine des espèces particulières, — le second rendant bien raison du plan de l'univers, mais ramenant toute la mythologie du *Timée* dans le péripatétisme par sa théorie des moteurs intermédiaires.

C'est à dessein que nous employons ici les mots d'alexandrisme et d'averroïsme, au lieu de nommer Averroès et Alexandre, parce que les conséquences dernières des deux interprétations ne se sont développées que lentement, progressivement, à mesure que le principe d'où elles étaient nées allait se précisant et s'analysant sous l'effort continu d'une scolastique. L'histoire de ces variations, nous l'avons dit, se confondrait avec l'histoire même de la philosophie pendant le moyen âge et la Renaissance.

Cet aperçu de la doctrine d'Averroès nous permet d'entrevoir à quel système de la connaissance devra le conduire sa métaphysique. La théorie des Intelligences séparées apportera tout naturellement un renfort à celle de l'intellect séparé. Averroès ne peut considérer l'intellect comme une simple disposition, ainsi que le faisait Alexandre; car il n'y a pas de disposition sans sujet, et toute faculté spéciale demande un agent spécial qui la réalise. L'âme humaine s'élève jusqu'à la *vertu cogitative;* mais là s'arrête son développement naturel. L'intellect n'est pas l'actuation de cette vertu; c'est une faculté d'essence supérieure; il ne fait pas, à proprement parler, partie de l'individu; il est l'influx d'une intelligence transcendante qui se communique à lui, en se soudant, non en se fondant avec sa

nature particulière. En lui, elle prend conscience des principes; en lui, elle est éternelle et divine, sans qu'il participe lui-même à aucun de ces caractères. Tout est corruptible en nous, excepté ce qui n'est pas nous. L'âme, essence individuelle, est engendrée et périssable, — non l'intellect, qui est l'essence spécifique, incarnée dans les individus.

Le maintien de la loi du développement progressif de la matière jusqu'aux confins de l'intellect est une inconséquence que les averroïstes chercheront plus tard à faire disparaître. Si la conception de l'universel ne s'explique que par l'intervention dans l'âme d'un agent extérieur qui remplit la fonction dont elle serait incapable de s'acquitter elle-même, pourquoi ne pas recourir à la même hypothèse pour rendre raison de toutes les opérations spéciales de l'âme? Pourquoi n'y aurait-il pas un *discursus agens*, auquel on rapporterait l'abstraction et la généralisation, et même un *sensus agens* dont la sensation serait l'acte? Pourquoi cet arrêt dans la hiérarchie descendante, tandis que la hiérarchie ascendante est continue? Puisque l'intellect n'est autre chose qu'une Intelligence astrale dont l'âme participe, les autres facultés ne peuvent être des produits spontanés de l'organisme. La logique de l'averroïsme le conduit à faire de l'âme une collection de formes graduées, venant se surajouter du dehors à la matière, par une série d'emboîtements disposés en sens inverse de l'ordre naturel.

Averroès n'est pas allé jusque-là; l'espèce d'émanation ou de participation qu'il admet est propre à l'intellect. La nature suffit à produire la *vertu cogitative* qui s'unissant à l'intelligence cosmique, ou *intellect agent*, forme l'*intellect possible*, lequel, entrant en acte, devient l'*intellect acquis* et donne naissance à la science.

Ce rapide examen a pu montrer en quoi consiste proprement l'antithèse que nous avons essayé d'établir entre

les deux interprétations. M. Fiorentino, remarquant, comme nous, que l'averroïsme a développé tous les germes de supernaturalisme que contenait la doctrine d'Aristote, en conclut que cette philosophie devait être celle du moyen âge, dont le propre est de « chercher tout principe en dehors du monde, » tandis que la Renaissance devait nécessairement s'attacher à l'alexandrisme, qui « ramène l'esprit dans la nature et l'absolu dans l'esprit ». Il ne faut point, nous le répétons, s'exagérer la portée de ces vues générales, laquelle est plus dialectique qu'historique. Cependant, il est clair que les tendances diverses de deux systèmes qui ont prévalu à deux époques différentes ont dû concorder respectivement avec les tendances originelles de ces deux époques : or on ne peut douter que dans le sens et dans la mesure que nous avons indiqués le naturalisme ne fût plutôt dans l'esprit de l'alexandrisme et le mysticisme dans l'esprit de l'averroïsme. On peut donc dire, avec une certaine vérité, que l'averroïsme est la philosophie du moyen âge et l'alexandrisme la philosophie de la Renaissance. Mais d'autre part, au XVI[e] siècle, les partisans d'Averroès ne laissaient point encore le champ libre à leurs rivaux, et la polémique du *Traité de l'immortalité* est propre à nous montrer que l'unité de doctrine était loin d'être faite alors dans la philosophie. Doit-on s'en affliger? Non; l'histoire a ici plus d'esprit que la logique. Le sens profond des deux systèmes nous apparaîtra mieux dans leur opposition que dans l'analyse directe que nous en pourrions faire. Ce n'est ni à l'alexandriste Pomponace ni à l'averroïste Niphus que nous demanderons la clef de l'averroïsme et de l'alexandrisme, mais à Cremonini, qui a résumé leurs luttes et cherché à rassembler dans sa doctrine toutes les parcelles de vérité que chacun d'eux a pu recueillir.

CHAPITRE III

THÉORIE DE L'AME D'APRÈS CREMONINI

La première recherche qu'il convienne d'instituer, au début de la théorie de l'âme, doit porter non sur l'origine de l'âme, mais sur son essence, sur la fonction propre qui la constitue. C'est la marche tracée par Aristote, et suivie par Cremonini, dans le premier livre du *De anima*, dont la bibliothèque Saint-Marc conserve un exemplaire manuscrit[1]. L'auteur commence par examiner les différentes définitions qu'ont données de l'âme les philosophes anciens. Elles peuvent se ramener à deux groupes, selon qu'elles réduisent l'essence de l'âme au mouvement ou au sens.

La première hypothèse est fort vraisemblable en soi : n'avons-nous pas vu que, partout où il y a un mouvement, il y a une âme? Dans le ciel même, les Intelligences ne peuvent mouvoir les orbes sidéraux que par l'intermédiaire d'une âme[2]. Cette définition permet d'ailleurs d'accorder une âme aux plantes, ce qui semble nécessaire, puisqu'elles ont en elles le principe de leur *augmentation* naturelle.

Aristote refuse pourtant de l'admettre : sans doute l'âme meut le corps où elle réside ; mais est-elle le principe même du mouvement? Se meut-elle ou est-elle mue? Elle n'est pas mue, car le mouvement primordial est le mouvement local, et l'âme n'est point dans un lieu[3]. Elle ne se meut pas elle-même, car il faut bien reconnaître qu'elle est soumise

1. Le titre exact de ce livre, qui est donné comme un opuscule séparé, est *Tabula sive consideratio utilissima opinionum veterum philosophorum de Anima*. (Bibl. Saint-Marc, cl. VI.)
2. Texte cité : « Putamus fieri prorsus non posse ut intelligentia immediate cœlum moveat absque anima informante » (*De cœlo*, p. 16.)
3. Anima non est in loco; mobilia autem requirunt locum.

à l'action des objets sensibles et que ces objets lui sont extrinsèques. La fonction essentielle de l'âme n'est donc pas le mouvement.

Est-ce le sens ? Ceux qui pensent ainsi considèrent l'âme comme constituée par les mêmes principes et les mêmes lois que les choses : « Ponunt animam esse actu res ipsas quas cognoscit. » Mais l'observation découvre que les choses sont susceptibles d'une foule de modifications étrangères à l'âme. Si donc la raison de la connaissance est la similitude, elle se trouvera restreinte à un domaine fort étroit [1]. Par exemple, l'âme, étant simple, ne pourra connaître ni la composition ni la quantité qui en dérive.

D'ailleurs, si l'âme était *en acte* tout ce qu'elle connaît, elle serait actuellement tous les contraires, ce qui est absurde; si elle est cela *en puissance* seulement, cela ne constitue pas une essence. La définition par le sens est donc également insuffisante.

Parmi les partisans de la première théorie, celle qui réduit l'âme au mouvement, le plus célèbre est Démocrite, dont Cremonini discute subtilement la doctrine. Il reproche à l'atomisme mécanique de ne rendre raison ni du repos auquel l'âme s'abandonne parfois, sans pour cela s'anéantir, ni même de la variété du mouvement, dont le principe ne peut se trouver dans l'atome indifférent [2].

Empédocle définit l'âme par le sens, théorie à laquelle se rattache celle qui fait de l'âme une résultante passive, une harmonie, et qui l'identifie avec le tempérament : « Anima est temperamentum ex compositione contrariorum in unum conviventium. » Cremonini réfutera cette hypo-

1. Si cognitio fit ratione similitudinis, non poterunt affectiones rerum cognosci. (Leç. II.)
2. Non potest reddere rationem quietis; potest vix reddere rationem varii motus. (Leç. III.)

thèse lorsqu'il en viendra à traiter de la liberté humaine. Il se contente ici de remarquer que Galien, qui l'a présentée sous sa forme la plus parfaite, ne trouve pour l'appuyer qu'une raison empruntée à Aristote; si l'âme n'est pas le tempérament, ou quelque chose d'analogue, comment se fait-il qu'un changement dans le tempérament détermine un changement dans l'âme, et que la destruction de l'âme amène la dissolution du tempérament? La définition d'Aristote tranche cette difficulté : l'âme est l'acte d'un corps organique; cela suffit à expliquer l'étroitesse des rapports qui lient les deux substances.

Reste Platon, dont la théorie mixte est l'objet, de la part de Cremonini, d'une étude étendue dont nous nous bornerons à reproduire les principaux traits.

D'abord Platon, tout en déclarant l'âme distincte du corps, la rend matérielle en quelque sorte, puisqu'il la fait habiter dans ce même corps, sur l'étendue duquel elle se modèle, se distribuant même « par cantons », selon ses différentes parties. L'âme est donc considérée comme une grandeur, ce qui répugne à son essence. Cette conséquence est encore acceptable lorsqu'il s'agit de l'âme du monde, parce que le monde est infini, et que son âme échappe par là à la quantité; mais Platon a le tort d'appliquer la même définition à l'âme humaine, qui se trouverait ainsi assimilée à l'autre. Il maintient cependant cette différence entre les deux que l'âme du monde est essentiellement la forme du corps céleste, tandis que l'âme humaine a été et redeviendra séparée : il faut, en bonne logique, ou supprimer cette distinction, ou établir deux théories pour ces deux genres d'âmes.

Platon, admettant que l'âme est étendue, semble par là renoncer à la théorie qui représente l'âme comme le principe du mouvement; tout son système n'en tend pas moins

à cette conclusion qui, du reste, est fausse en soi, comme nous l'avons vu, car l'action de l'âme seule ne suffit pas à expliquer les différences du mouvement, par exemple le sens circulaire dans lequel le ciel est mû : « Neque enim animæ substantia est causa istius motus, quia quamvis in animæ substantia sit motus, non vero magis est circularis motus quàm quilibet alter. » La circularité du mouvement céleste ne peut d'autre part être attribuée à la forme propre du corps, car le corps tient sa forme de l'âme; elle serait donc accidentelle, ce qui est absurde [1].

Même raisonnement pour les mouvements de l'âme humaine : si elle-même en est l'unique principe, d'où vient qu'ils prennent telle ou telle forme, telle ou telle direction? L'âme ne se meut point toute seule : à vrai dire, il n'existe ni âmes ni corps, mais des composés indissolubles des deux natures. Dire que l'âme souffre, jouit, s'irrite, etc., est aussi ridicule que de dire que l'âme bâtit, laboure, creuse, file, etc. La cause de tout cela est l'*homme*, qui est un tout et non une agrégation d'essences hétérogènes [2]. « Quelquefois le principe particulier du mouvement est le corps, dans la sensation par exemple; quelquefois c'est l'âme, comme dans la réminiscence : mais le mouvement lui-même, l'*affection*, est toujours dans le composé [3]. »

La conclusion de cette espèce de revue historique est que l'âme ne peut être définie ni par une fonction passive, comme celle du sens ou du tempérament, ni par une fonction active, comme celle d'une spontanéité uniquement motrice. On ne peut dire absolument ni qu'elle est mue

1. Unde circulariter moveri est accidentale ; non potest etiam dici quod ipsum corpus est causa illius motus circularis, quo anima se ipsum movens, movet cœlum : corpus enim non est causa animæ, sed anima est causa corporis. (Leç. VII.)

2. Ideo non debemus dicere animam irasci, misereri, aut cogitare, sed *hominem*. (Leç. VIII.)

3. Leçon IX.

par autrui ni qu'elle se meut par elle-même ; c'est donc en dehors du mouvement qu'il faut chercher le principe de son essence.

La question de la substantialité de l'âme n'a pas à intervenir ici : qu'elle soit une cause ou un effet, cela n'influe en rien sur la nature de son action que nous cherchons à déterminer en elle-même. C'est au II[e] livre du *De anima* que Cremonini est amené à poser la définition péripatétique qu'il veut substituer aux précédentes.

L'âme lui apparaît d'abord comme la forme du composé *vivant*, c'est-à-dire capable par soi d'augmentation et de diminution.

En quoi consiste donc proprement la vie? La nutrition n'en est que l'effet et n'en est pas le principe. La vie[1] est essentiellement l'acte, ou plutôt l'actuation (car la vie est un mouvement) d'un corps organique, c'est-à-dire disposé d'avance de manière à pouvoir servir d'instrument à l'âme qui viendra s'y réaliser[2]. Cette actuation n'est autre chose qu'une synthèse progressive des éléments matériels qui sont soumis à l'action de l'âme. Cremonini, dans le traité *De origine et principatu membrorum*, a étudié l'origine et la genèse de cette unité vitale dans la constitution de l'embryon, et, malgré les erreurs physiologiques que renferme la théorie à laquelle il s'arrête, elle n'en conserve pas moins un puissant intérêt de doctrine, au point de vue de la pure philosophie.

La présence de l'âme se manifeste tout d'abord par l'apparition d'un organe central auquel toute la génération

1. Corpus naturale in potentia vitam habens est corpus organicum. (*De anima,* II, leç. V.) Sicut omme animatum est organicum, ita omne organicum est animatum. (*De cœlo,* 100.)

2. Partes corporis animati sunt particularia instrumenta destinata potestatibus animæ, ut visioni oculus, etc. Anima est actus corporis ità ut sit causa quod sit instrumentarium. (*Ibid.*, leç. VIII.)

postérieure vient se subordonner : c'est de là que rayonnent les nerfs et là que convergent toutes les impressions qu'ils transmettent. D'après Galien, cet organe principal est le cerveau; d'après Cremonini, c'est le cœur[1].

Toute génération rencontre une sorte de résistance du dehors à l'assimilation organique et suppose une force primordiale qui devient le siège et l'agent de cette lutte pour la vie : « In substantiarum generatione est pugna essentialis respectu ejus quod debet generari, quia est vel ipsa contrarietas, ut in corporibus simplicibus, vel saltem est essentialiter dependens et conjunctum contrarietati, ità ut non possit fieri id quod debet hoc pacto generari, adjuncta semper resistentia, nisi paulatim et pars post partem. » Or, dans les substances qui ont des parties hétérogènes, règne un certain ordre essentiel entre ces parties, et c'est d'après cet ordre que se fait la génération[2].

L'organe qui apparaît le premier n'est que l'instrument de la force totale qui tend à se réaliser : « Est ratio determinans actionem agentis, quæ est ordinatio partium ad complementum requisitum, ut possit haberi anima quæ requiritur pro constitutione animati. »

L'âme apparaît donc ici comme une tendance à la forme qui est en puissance dans la matière, et le premier résultat de son action est la création d'un centre autour duquel et

1. *De origine et principatu membrorum.* (Ven., 1627). Voir dictat. 4 : « Cor esse primum genitum ; » dict. 20 : « Qua ratione cor sit magis in potentia in principiis generationis quam ullum aliud membrum. » (Voy. dict. 48, 76.)

« Primum communiter videbimus in omnibus substantiis quæ generantur hoc convenire ut fiant pars post partem ; ità ut *in omni generatione habeatur aliquod primum quod est factum secundum aliquam primitatem,... Postremo ostendemus istud membrum, quod primo generatur, debere esse cor, vel quod generatur simul cum corde.* »

2. In dissimilaribus enim, non solum omnes partes ordinantur ad unam formam essentialiter, sed habent etiam (ut possint subire illam formam), ordinem essentialem inter se ; quare oportet ex illarum natura earumdem productionem esse ordinatam. (*Ibid.*)

au moyen duquel se fait la réduction des éléments assimilables à l'unité organique. Dans ce centre, qui est le cœur, comme nous l'avons dit, réside la *vertu vitale*, que Cremonini, opposé en cela à Averroès, identifie avec la *vertu nutritive* unie à la *vertu sensitive*. Galien soutient que la vertu vitale est distincte et que son opération spéciale est le battement du pouls ; mais la pulsation, qui n'est qu'un mouvement local, relève de la vertu sensitive.

Le propre de la vertu vitale, qui réside dans le cœur, mais qui n'est point produite par lui, quoi qu'en pensent « les médecins », est donc de subordonner la multiplicité matérielle à l'unité de la forme. A mesure que de nouveaux éléments arrivent au cœur, par le véhicule du sang, ils y sont transformés et « spiritualisés[1] ».

Cette synthèse s'opère par le moyen de la chaleur innée. La théorie du *Calidum innatum* est une des plus importantes de la philosophie de Cremonini ; nous y reviendrons en traitant de la solution que donne notre auteur du problème de la spiritualité et de l'immortalité. Cette chaleur innée est ce qu'on pourrait appeler le lien entre le corps et l'âme, ou mieux le passage du corps à l'âme. Elle provient de l'influx du ciel[2] et se trouve dans tous les éléments capables de génération. Elle n'est pas un corps, car elle pénètre tous les corps : c'est l'instrument de la vie universelle[3].

Ritter n'a pas compris cette théorie, qui s'accorde mer-

1. Unde facere spiritum de novo, ex sanguine sibi oblato, est proprium cordis et istius facultatis vitalis. Observate autem quod omnes in hoc conveniunt officium istius virtutis esse hanc spiritus productionem, unde etiam iliam vocant virtutem spiritualem et *spirificativam* (sic). Iste vero spiritus non solum est factus, sed etiam est conservatus donec vivit animal ;quare dicunt quod ista facultas est productiva spiritus et simul conservativa.

2. *De calido innato*, 56, 89.

3. *Ibid.*, 24, 115 : « Peto igitur mihi ostendi, si hoc calidum innatum sit corpus, quomodo diffunditur per omnes minimas partes, nisi concedamus corpus penetrare corpus. »

veilleusement avec celle de la génération que nous avons essayé de présenter au début de ce travail. Il considère le ***calidum innatum*** comme une force spéciale qu'il distingue de l'âme et qu'il identifie avec le tempérament : c'est tout simplement le premier degré de l'âme, la première forme de l'énergie unificatrice qui la constitue. Elle est produite par l'action des astres, parce que, nous l'avons vu, il n'y a pas de génération sans une fin qui mette la matière en mouvement, et que le principe de toute fin est dans le ciel. Elle est l'agent de la nutrition, qui est l'opération la plus humble de l'âme ; elle s'arrête à la sensation, où commence une faculté supérieure, c'est-à-dire où la force de synthèse, qui est l'âme, change de nom, parce qu'elle implique des conditions nouvelles et représente un degré plus élevé de l'être.

Voilà donc, au premier moment de la vie, l'âme saisie, pour ainsi dire, sur le fait, et analysée dans son acte propre, dans sa fonction essentielle. Elle ne peut se définir par le mouvement, parce que le mouvement n'est qu'une conséquence de sa nature, — ni par le sens, parce que le sens est une forme particulière de son développement ; — elle est l'effort de la matière pour s'organiser sous l'influence de la fin qui l'attire, la tendance de la puissance multiple à l'unité formelle, et son office propre est précisément la réduction de cette multiplicité à cette unité. Ce n'est pas le moment de rechercher si la substantialité de l'âme est ainsi suffisamment sauvegardée ; nous devons nous borner pour le moment à constater qu'elle est une force, et une force qui tend à l'unité.

Ce que fait la chaleur innée dans l'ordre vital, le sens le fait dans l'ordre psychique : il s'agit toujours d'une synthèse des éléments soumis à l'action de l'âme ; seulement cette synthèse s'exerce ici sur la représentation des éléments, sur la phénoménalité sentie.

La théorie de la sensation est du plus haut intérêt dans tous les systèmes qui admettent le développement graduel de l'âme ; la sensation est l'acte primordial de l'*esprit*, car c'est le nom que prend l'âme aussitôt qu'elle se constitue comme énergie représentative, et non plus seulement comme énergie vitale ; nous venons de voir comment la « vertu spirituelle » émerge de la chaleur innée. Cremonini n'avait point à créer de toutes pièces cette théorie que Pomponace avait achevée un siècle avant lui[1] ; il s'est borné à en reprendre avec précision les principaux traits et à en faire comme la clef de voûte de sa psychologie.

Un des points de doctrine les plus importants qu'ait établis Aristote est la passivité et l'activité simultanées des sens extérieurs. La première condition de la sensation est l'impression de l'objet sensible sur le sujet ; mais ce n'est que la moitié de la théorie ; dans l'appréhension même de l'effet produit, le sujet qui a reçu l'impression devient actif à son tour. Au premier moment, deux contraires étaient en présence ; au second, tous deux se sont identifiés dans une même forme. La sensation est définie « l'acte commun du sentant et du sensible ». Le sujet et l'objet peuvent bien subsister indépendamment l'un de l'autre, mais seulement en puissance, au moins quant au fait en question ; le fait lui-même est essentiellement constitué par l'union et la participation des deux termes.

Par cette théorie, qui rappelle d'assez près l'analyse dé-

1. C'est à M. Louis Ferri qu'on doit la connaissance de la psychologie de Pomponace, sur laquelle il a publié un remarquable travail, d'après un manuscrit inédit de Pomponace qu'il a eu la bonne fortune de découvrir dans la bibliothèque Angelica de Rome. Cet ouvrage est le complément nécessaire du livre de M. Fiorentino que nous avons maintes fois cité ici. C'est un des documents les plus importants que la critique moderne ait apportés à l'étude de la philosophie de la Renaissance. (Voy. *la Psicologia di Pietro Pomponazzi*, dal prof. Luigi Ferri, Roma, Salviucci, 1876.) Voy. aussi l'article où il a été rendu compte de cette étude dans la *Revue philosophique* (année 1878).

liée du *Théétète* [1] et même les récentes observations de l'Ecole anglaise, Aristote est amené à reconnaître la subjectivité et l'objectivité parallèles du sensible et de la sensation, la continuité de l'agent et du patient à travers l'unification de leurs modes en une énergie commune, en un mot la connexion et la distinction des deux mondes, du monde des phénomènes et du monde des images.

Ce système n'allait pourtant point sans difficultés. La première conséquence en était que l'objet senti pénètre dans l'esprit par sa forme seulement, forme sans matière, pour la réception de laquelle se trouvent disposés les organes, et qui était devenue chez les scolastiques l'*espèce sensible* (species sensibilis).

Mais quel est le rapport de l'espèce sensible avec la sensation d'une part et avec l'objet de l'autre? Voilà ce qu'Aristote n'avait point suffisamment éclairci et ce que le moyen âge fut conduit à rechercher.

Les averroïstes, toujours en quête de surnaturel, ne tardèrent pas à résoudre le problème par l'intervention d'un *sens agent* dont l'office était de faire passer le sens passif de la puissance à l'acte, en lui imposant la forme de l'espèce sensible. Cet agent, les uns le conçurent comme une faculté intérieure à l'âme, les autres comme une puissance séparée, analogue à l'intellect : tous s'accordèrent à le distinguer de la simple réceptivité.

Saint Thomas et Pomponace après lui avaient objecté à cette théorie que le sens est particulier, tandis que l'intellect est universel, et que, fût-il démontré qu'il est besoin d'une énergie spéciale et distincte pour transformer les images en intelligibles, on n'aurait pas le droit d'en conclure la nécessité d'une énergie analogue pour le sens.

1. Voir à ce sujet la *Philosophie de Platon* de M. Alfred Fouillée, t. II, p. 138.

La solution d'Albert le Grand était plus vraisemblable : il plaçait dans l'espèce sensible, et non dans un agent extérieur, la causalité qu'il croyait nécessaire à la production de la sensation. Mais l'espèce sensible est dans l'âme; celle-ci participerait donc comme sujet et comme efficient à ses propres modifications? Jean de Jandun s'était refusé à l'admettre, et Pomponace s'était emparé de son argumentation pour poser ce dilemme : ou le sens est vraiment passif, et alors l'espèce sensible lui arrive toute faite du dehors; ou il est purement actif et n'a plus aucun des caractères du sens.

M. Ferri a montré comment le même Pomponace avait résolu ce dilemme en revenant à la pensée d'Aristote : l'espèce sensible ne se distingue pas de la sensation, laquelle est le produit de deux actions simultanées. La part de coopération de l'objet dans ce travail est l'impression, qui est la cause matérielle de l'image [1]; celle de l'âme est l'*attention*, qui en est la cause active; la forme est le résultat de ce concours.

Cremonini s'en tient à cette théorie, qui met Pomponace hors de pair parmi les psychologues de son temps. Il est facile d'entrevoir d'ici les conséquences qu'elle entraînera pour l'ensemble du système. Dans le fait primordial de la connaissance et de l'être, dans la sensation, voici posée et reconnue l'activité spontanée de l'esprit, et la nécessité de sa participation indépendante pour que l'acte passif par excellence puisse s'effectuer. Dès lors, si l'opération génératrice de toutes les autres est la sensation, il faudra entendre par ce mot non pas un simple contre-coup du dehors,

1. L'impression est transmise au *cœur*, que Cremonini, contrairement à l'opinion de Galien, considère comme le centre et le principe du système nerveux : « Sentire non fit nisi alterato et variè affecto ipso corde tanquam principio in quo residet anima), organo sensitivo. » (*Tabula opinionum veterum philosophorum de anima*, leç. VIII.)

et comme une empreinte des choses pénétrant dans l'esprit, mais le produit élaboré de deux activités connexes, lequel n'entre dans l'âme que comme un mode dont elle reste la substance et la cause.

La théorie de la perception des *sensibles communs*, c'est-à-dire de l'appréhension des catégories par les sens particuliers, ne fait que confirmer cette importance de la sensation considérée comme fait initial de l'esprit. Fidèle à la pensée de Pomponace, Cremonini attribue au sens l'intuition au moins rudimentaire du mouvement, du repos, du nombre, de la grandeur et de la figure, non directement, par *espèces spéciales*, mais par l'intermédiaire des sensibles particuliers. Il établit du reste une véritable hiérarchie entre les différents sens, selon une progression graduelle dans la synthèse qui est leur office commun. Le tact est le premier dans l'ordre chronologique et le dernier dans l'ordre de la perfection; les deux plus élevés, l'ouïe et la vue, ont seuls le privilège de former des images, c'est-à-dire de réduire la multiplicité phénoménale qui tombe sur leur action à une forme suffisamment intelligible.

Chaque sens d'ailleurs se borne à la synthèse qui lui est propre, et aucun ne saurait s'élever jusqu'au jugement qui est nécessaire pour que la sensation prenne place dans l'âme et soit affirmée comme modification partielle du moi. Cela suppose un travail de réflexion et de comparaison qui s'explique par un pouvoir supérieur de concentration. Aristote expliquait la réduction au moi de toutes les données phénoménales qui y arrivent, par l'unité du sens interne; Cremonini, dans le traité spécial qu'il a consacré à ce sens [1],

1. Tractatus tres : *De sensibus internis, de sensibus externis, et de facultate appetitiva*. La même idée est exprimée sous une forme symbolique dans la quatrième partie de l'*Epitome metaphysices* (De mundo humano). Le texte biblique est : « Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum et producat terra herbas. » Voici le commentaire qu'en donne Cremonini :

se rattache nettement à cette théorie. Si nous ne voyons qu'un seul objet avec nos deux yeux, c'est parce que l'objet agit sur une seule âme et que la pluralité des organes sur lesquels il fait impression ne saurait en multiplier l'image unique que le sens en a formée et que le sens commun a concentrée. Cremonini n'hésite pas à rejeter l'explication admise par les anatomistes qui attribuaient, dans ce cas, l'unité de la sensation à la réunion des deux nerfs optiques; il objecte la séparation des deux nerfs acoustiques, qui n'empêche pas l'âme de percevoir un seul son. C'est au sens commun que doit être rapportée cette seconde synthèse, qui s'exerce non plus sur des phénomènes, mais sur des images déjà informées. C'est là un degré de plus dans l'action unificatrice de l'âme : la sensation accompagnée d'un jugement réflexif d'attribution au moi s'appelle la *perception*.

Ainsi se continue le développement graduel de l'âme, par une série d'actuations successives tendant toujours à réduire à une unité supérieure la multiplicité qui leur est donnée comme matière. Au-dessus de la vie végétative est la connaissance sensitive, puis la pensée discursive, enfin la spéculation intellective. Cremonini suit pas à pas Aristote dans la marche de son système. A tous les degrés, l'âme reste ce qu'elle nous est apparue au premier moment de son existence, une force de synthèse. C'est là sa véritable essence. D'où la tient-elle, et pour quelle fin l'a-t-elle reçue? Voilà la question qui se pose en même temps que cette définition. Au problème de la nature de l'âme est lié celui de son origine et de sa destinée, et il nous faut

« Sensuales partes, quæ sub parte sunt rationali, uti flumina ad mare, ad sensum communem confluunt. Congregatis vero aquis in locum unum terra fit fecunda herbis et arboribus, quod *ex perfectione sensuum quam ex concursu ad sensum communem habent*, terra, id est corpus humanum vitam, salutem, et nutrimentum habet. »

recherche maintenant dans quel sens la solution du premier a conduit Cremonini à résoudre l'autre.

CHAPITRE VI

DE LA SPIRITUALITÉ ET DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME

La première idée que nous avons été amenés à nous former de l'âme est que, sans elle, il n'y a pas d'action possible, ni dans le monde céleste, ni dans le monde sublunaire [1].

Nous sommes arrivés à déterminer le sens dans lequel il faut entendre l'action que l'âme réalise et qui consiste en une synthèse progressive des éléments subjacents. Il nous faut à présent rechercher la cause dernière de cette action, le principe spontané d'où elle émane, l'origine enfin de l'effort d'unification qui constitue l'esprit.

Tout mouvement suppose, en effet, deux termes, une puissance et une fin qui s'unissent pour produire une forme; la forme ici, c'est l'âme; les deux composantes du mouvement dont elle résulte sont le corps et l'idéal sous l'influence duquel la vie s'y développe.

Où réside proprement l'énergie vitale? dans la masse du corps ou dans un agent antérieur et extérieur? Voilà le problème que laissait pendant la théorie péripatéticienne de la génération et qui n'était qu'une expression nouvelle de l'impossibilité où se trouvaient réduits les partisans d'Aristote de définir d'une façon précise les rapports réciproques de la matière et de la forme. Au temps même de

1. Putamus fieri prorsus non posse ut intelligentia immediate cœlum moveat, absque anima informante. (*De cœlo*, p. 16.)

Cremonini, Cesalpini avouait que la solution du problème de l'âme, comme de tous les autres, dépend du parti qu'on prend d'attribuer la priorité à l'un ou l'autre des deux éléments primordiaux de l'être [1].

On entrevoit de suite que l'éternelle opposition des alexandristes et des averroïstes va reparaître ici, les premiers rapportant la spontanéité de l'âme au développement de l'organisme, les autres à une cause transcendante dont le corps n'est que le siège.

Pour ne pas rentrer dans ce dédale d'arguties et de subtilités que nous avons déjà deux fois parcouru, nous examinerons la question en elle-même, sous la forme que Cremonini lui a donnée, nous contentant de rapprocher à l'occasion les arguments et les solutions qui nous paraîtront offrir quelque rapport de filiation ou de ressemblance.

Disons, avant tout, que l'hypothèse d'un matérialisme véritable est incompatible avec les principes du péripatétisme

D'abord, si l'on veut prendre le mot au sens littéral, il n'y a de matérialisme absolu que dans les doctrines qui soutiennent que l'âme est un corps, celle de Démocrite et d'Épicure par exemple. Toutes les autres, qui considèrent l'âme comme une fonction du corps, sont amenées à prêter à la matière corporelle des facultés spéciales, dont l'adjonction change entièrement l'idée qu'on se fait d'ordinaire de cette substance. Elles ne suppriment pas l'âme; elles en font une propriété de l'organisme; en sorte qu'elles mériteraient plutôt d'être appelées dynamistes que matérialistes. Le terme où elles tendent est le monadisme de Leibnitz, pour qui il n'existe pas une parcelle de matière qui ne

1. De partibus autem substantiæ, utrum materia an forma prior sit, non inter omnes convenit, etc. (*Appendix ad quæstiones peripateticas*, ch. II.) Voyez à ce sujet Fiorentino, *Telesio*, II, 53.

soit unie à une âme, pas un mouvement de l'âme qui ne corresponde à une modification du corps.

Le péripatétisme a de plus un avantage sur les doctrines de ce genre : c'est l'indétermination de l'essence qu'il prête à la matière.

Pour qu'on puisse vraiment dire que l'âme est un produit de la matière il faut que la matière ait une certaine nature fixe et stable, dont les faits qu'on appelle psychologiques soient des modifications. Or la matière péripatéticienne n'est rien par elle-même; elle n'existe que par la forme qu'elle tient du mouvement auquel l'appelle l'attrait d'une fin extérieure à elle. On ne sera donc jamais amené à conclure, péripatétiquement, que l'esprit est une manière d'être de la matière, puisque la matière n'a aucune substantialité qui lui soit propre. En aucun cas, Aristote ne sera reconnu matérialiste.

On peut cependant entendre ce mot dans un sens plus restreint, d'après lequel il désignerait un système où l'âme serait considérée comme la résultante des fonctions corporelles, ou, si l'on veut, comme une fonction supérieure des forces organiques, quelles qu'elles soient. On imagine facilement une doctrine qui ne ferait aucune place à l'idée de matière et qui pourtant ne mériterait pas le nom de spiritualisme, comme nous l'entendons; il ne suffit pas, pour justifier ce nom, de poser que toute réalité est essentiellement spirituelle, c'est-à-dire capable de spontanéité et de conscience, si l'on ne voit dans l'âme que l'harmonie qui résulte de la coopération des monades actives dont le corps est composé. Ce qui importe, c'est la distinction substantielle de l'âme, non son hétérogénéité par rapport au corps. Voilà le véritable terrain du problème de la spiritualité, et c'est dans ce sens qu'il faut étudier les solutions qu'en ont données les péripatéticiens.

L'apparence de matérialisme qui frappe tout d'abord dans la théorie d'Aristote s'explique par la nécessité où se trouvait le maître de réagir contre les tendances hyperphysiques du platonisme.

De même, Pomponace et Cremonini ont été surtout préoccupés de leur lutte contre le mysticisme averroïstique; aussi commencent-ils par déclarer que l'âme est la *forme* du corps, au sens propre, c'est-à-dire qu'elle ne peut ni subsister sans corps ni changer de corps. L'antériorité, la séparabilité, la migration des âmes sont autant de billevesées [1].

« L'âme est l'acte d'un corps instrumental, c'est-à-dire d'un corps organique », et par cette définition se trouvent exclus de l'*animation* les corps simples et les composés similaires, qui ne sont point susceptibles de modifications internes [2].

« Pas d'âme sans organes, pas d'organes sans âme [3]. De plus, chaque âme est la forme de tel corps déterminé et non d'un autre [4]. »

Ce mot de *forme* peut être diversement interprété : « Ici, il ne signifie pas forme *assistante*, c'est-à-dire indépendante, comme le veulent les averroïstes, mais forme *informante*, c'est-à-dire unie à la masse du corps, de manière à ne former qu'un avec elle [5]. » — « Dans ce sens, on peut dire,

1. *Tabula sive consideratio opiniorum veterum philosophorum de anima.* (Leç. XI.)

2. Aristoteles dixit illam esse actum corporis instrumentarii, et sic determinavit corpus animæ susceptivum debere esse organicum, unde statim exclusa fuerunt ab animatione simplicia corpora et mixta similaria. (*Ibid.*, leç. XI.)

3. « Sicut omne animatum est organicum ita omne organicum est animatum. » (*De cœlo*, 100.)

4. Ita ut sit actus corporis alicujus, et non cujuscumque, sed talis determinati. (*De Anima*, II, leç. V.)

5. Aristoteles ponit animam rationalem, non, ut dicit Averroès, tanquam formam abstractam *assistentem*, sed tanquam formam *informantem* corpus, et simul cum ipso constituentem hominem. » (*Tabula sive*, *etc.* leç. VIII.)

même en la supposant immortelle, que l'âme, et jusqu'à l'âme rationnelle, est corporelle, puisqu'elle informe le corps [1]. »

Pomponace était allé plus loin, et dans un passage célèbre qui est devenu le sujet d'une longue et savante discussion entre ses deux interprètes, M. Fiorentino et M. Ferri, il avait osé parler de l'*étendue matérielle* et de la *divisibilité* de l'âme [2]. « L'opinion qui me paraît la plus strictement péripatéticienne est que toute âme (tout degré de l'âme), sauf l'intellect, est divisible ; et la raison en est que toute âme, si elle est une forme sortie de la matière, doit porter pour premiers caractères l'étendue et la divisibilité, qui sont les attributs de la matière même [3]. »

Ce sont là évidemment des abus de langage : d'après le système péripatétique, l'âme est un acte, ou, si l'on veut faire la part belle aux matérialistes, une fonction. Or une fonction ne peut évidemment être ni étendue ni divisible ; un acte n'est ni corporel ni matériel en soi : rien de plus spirituel même qu'un mouvement. A prendre les mots au sens strict, l'âme serait considérée ici comme un souffle, ou un tissu, ou un organe, enfin comme une substance physique quelconque, ce qui va au rebours de la pensée d'Aristote.

1. Animam vero rationalem, etiamsi sit immortalis, posse dici corpoream, ut informantem corpus, quis in dubium revocat ? Averrois sane assistentiam damnamus. (*De quinta cœli substantia*, sect. II.)

2. Si igitur apud hos celeberrimos peripateticos *cogitativa virtus extensa est*, quoniam omnes affirmant ipsam esse virtutem sensitivam, ipsaque potest sequestrare substantiam a quantitate, quid igitur obstat et ipsum intellectum, existentem materialem et extensum, secundum quemdam altiorem gradum, infra tamen limites materiæ, et universaliter cognoscere, et syllogizare ? (*Apologia*, I, ch. III.)

3. Opinio quæ mihi videtur magis peripatetica tenet quod *quælibet anima, præter intellectivam, est divisibilis ;*... et ratio pro hac opinione est quia, si sunt formæ eductæ (a materia), prima facie denotare videntur quod sint extensæ et divisibiles, quia debent habere conditiones materiæ. » (*De immortalitate.*) Ailleurs il se montre plus hardi encore : « Unum etiam addere volo, quod tamen non assero, verum mihi satis probabiliter dici posse videtur... scilicet *intellectum humanum esse extensum*, et secundum essentiam, et secundum potentiam. » (*Apologie*, .)

L'œuvre de Cremonini ne présente point de ces exagérations d'expressions qui sont propres à égarer la pensée des interprètes.

Il fait même observer qu'il ne déclare l'âme corporelle qu'en tant qu'elle informe le corps, et non dans le sens d'une *dépendance* de l'organisme [1]. Il n'oublie jamais que l'âme est un acte simple, et c'est à cette simplicité même qu'il attribue l'unité de l'individu humain [2].

Cette théorie si nette a pourtant été l'objet de certaines méprises de la part des critiques. Brucker dit que Cremonini « passe pour avoir identifié l'âme avec la chaleur naturelle [3] ». Ritter, qui considère cette chaleur comme résultant du mélange des éléments, s'arrête à peu près à la même interprétation, dont nous avons déjà montré l'insuffisance.

Les rapports de l'âme avec le *calidum innatum* ne révèlent aucune tendance secrète au matérialisme. D'abord le *calidum innatum* n'est pas un corps, ni une substance, mais un moment du développement organique, une forme de la synthèse vitale, qui, si on la prend en elle-même, apparaît comme une force d'expansion et de concentration à l'action de laquelle est due la circulation du sang et qui, si on la rapporte à son principe, n'est que l'ébauche de l'âme.

Mais de ce que l'âme ne participe métaphysiquement à aucun des caractères proprement matériels que porte le corps dont elle est la forme, il ne s'ensuit pas nécessairement, comme nous l'avons montré, qu'elle soit spirituelle au sens psychologique, c'est-à-dire substantiellement distincte de l'organisme.

1. Illud vero quod dicitur illam esse corpoream ut informantem, dicitur *ad excludendum quod sit corporea ut a corpore dependens*. (*De quinta cœli substantia*, sect. II.)

2. Unum animal debet habere unicum principium... quod est anima. (*Tabula*, *etc.*, leç. XI.)

3. Non nemo tradit docuisse eum... animam esse calidum innatum.

La question de la nature de l'âme revient ici, non plus au point de vue de l'essence, mais au point de vue de la substantialité qu'on peut être conduit à lui accorder ou à lui refuser.

Cremonini la résout catégoriquement au début du deuxième livre de son commentaire du *De animâ*. L'âme est une substance, et non pas une harmonie, un nombre ou une fonction.

Il y a trois genres de substances : la matière, qui entre dans l'être par le prédicat de la puissance; la forme, qui y entre par le prédicat de l'acte, et enfin le composé naturel, qui résulte de l'union des deux termes précédents [1] : c'est à ce dernier que le mot de substance s'applique le plus justement, et c'est dans cette troisième catégorie que rentre l'âme.

Il s'agit bien entendu du composé naturel vivant, qui a pour premier caractère de subsister, et de se nourrir par soi, et pour second de pouvoir servir de sujet à des accidents divers [2].

L'âme n'est pas tout le composé, mais elle est tout ce qu'il y a de formel, de déterminé, c'est-à-dire de réel en lui. Cela se dit d'un mot : elle est l'acte du composé [3].

Mais il y a également à distinguer entre deux espèces d'acte : l'*acte premier*, qui est achevé et parfait, qui constitue l'être de la chose et qui répond à peu près à l'idée de substance, telle que nous l'entendons aujourd'hui :

1. Compositum naturale est unicum ens, quia entitas materiæ determinatur ad entitatem formæ (et entitas formæ non existit nisi in composito). Materia et forma essentialiter ordinantur ad unionem. (*De anima*, leç. 6.)

2. Vita est nutritio, augmentatio et diminutio quæ per se fit. Hinc concluditur omne corpus naturale, vitam habens, esse substantiam. (*De anima*, II, leç. I.) (Oportet ut sint composita naturalia) ut de se subsistant et subjaceant ad sustinenda accidentia.

3. Propria compositi determinatio ad actum pertinet, non autem ad potentiam. (Leç. II.)

telle est par exemple la science, par rapport au savant; — et l'*acte second*, qui s'appellerait mieux l'action et qui est une faculté, une opération, comme le sens, la mémoire, l'intelligence [1]. La vie est un acte second [2]. Mais l'âme est autre chose : « il est nécessaire que son essence réside dans un acte premier [3]. » Sans cela, il y aurait arrêt dans la vie de l'âme à chaque fois qu'elle cesserait d'agir. D'ailleurs l'acte est toujours antérieur à la puissance, et l'acte premier à l'acte second [4].

L'âme est donc un principe et non une résultante, une cause et non un effet. Cremonini le démontre directement dans l'opuscule intitulé : *Utrum facultates animi sequantur, corporis temperamentum*. Il y oppose l'âme au tempérament, avec lequel plusieurs anciens philosophes, Empédocle entre autres et Galien, la confondent [5]. S'ils disaient vrai, chaque animal aurait plusieurs âmes, car chaque partie de l'organisme a son tempérament [6]. Galien répond à cette objection qu'il faut distinguer entre les parties qui sont animées d'une vie propre et celles qui ne le sont que par participation; les premières sont au nombre de trois : le cerveau, qui renferme l'âme raisonnable; le cœur, siège des appétits irascibles et de la force motrice; le foie, organe de la concupiscence. Or il y a bien trois âmes, d'après Galien. Il n'y a donc pas lieu de distinguer entre l'âme et le tempérament.

Galien en donne d'autres preuves : les mœurs et les

1. Sicut alia est potentia ad *operare*, alia ad *esse*, item distinguitur actus qui est esse rei, ab actu qui est rei operatio. (Leç. II.)
2. Vita est actus secundus viventis, id est operatio. (Leç. III.)
3. Qualis actus est anima? Actus primus, sicut scientia; necessarium est essentiam animæ non esse positam in actu secundo, sed in primo. (Leç. V.)
4. Scientia est prior speculatione, speculatio præceptori, etc. (Leç. V.)
5. Voici la formule de leur thèse : « Anima est temperamentum ex compositione contrariorum in unum conviventium. » (*De anima*, leç. IV.)
6. Voir *Utrum facultates animi sequantur corporis temperamentum*. (Leç. II.)

habitudes de l'âme suivent les tendances du tempérament, et on ne le change ni par des conseils ni des résolutions, mais par des traitements médicaux [1].

Laissons de côté les conséquences morales de cette espèce de déterminisme physiologique, sur lesquelles nous aurons à revenir; il ne nous intéresse que dans ses rapports avec la théorie de la substantialité de l'âme, qu'il détruit par la base. Cremonini revient au texte même d'Aristote pour le réfuter.

D'après la doctrine péripatétique, le tempérament est la matière même du composé, la mixtion des éléments qui entrent dans l'organisme : or l'âme est la forme dudit composé. C'est de l'âme même que le tempérament reçoit sa forme. Cremonini est ainsi conduit insensiblement à une théorie qui relève du plus pur animisme : « La matière est si loin d'être le principe de diversification de la forme qu'elle tient de la forme sa propre diversité [2]. » En un sens « la forme est la cause de la matière; la forme dépend de l'efficient et non de la puissance [3]. » — « Ce qui naît du tempérament est supérieur et non inférieur au tempérament [4]. » « Les facultés de l'âme sont des principes d'action, car elles sont les formes de la vie, dont le tempérament n'est que la matière [5]. »

L'âme, en un mot, ne se comporte pas, quant à son sujet, comme le font les formes inanimées, qui ne sont que

1. Mores et facultates animi sequuntur corporis temperamentum ; possunt mutari, non per consultationem et electionem, sed per administrationem medicamentorum. (*Id.*, *ibid.*) D'après Galien, Aristote lui-même aurait attribué la vie intellective à la chaleur du sang : « melancholicos esse ingeniosiores, » etc.

2. Diversificari materias propter formam, non formas propter materiam. (*Utrum facultates, etc*, leç. 4.)

3. *Forma est causa materiæ.* Formæ insequuntur ipsum efficiens. (*Ibid.*)

4. Quæ nascuntur ex temperamento sunt *non infrà sed ultrà* temperamentum. (*Ibid.*)

5. *Facultates animæ sunt principium agendi*, quod est forma ; temperamentum autem habet rationem materiæ. (*Ibid.*, leç. V.)

des fins externes; elle est une fin interne et réflexe, « finis, gratia cui ». Ce n'est pas une *forme informée*, mais « une forme informante, qui se sert du corps comme d'un instrument pour ses opérations propres [1]. »

« Enfin, dans tous les sens, l'âme est la cause du corps et la raison de son organisme [2]. »

Voilà qui est catégorique; il est impossible après cela de soutenir que Cremonini est un matérialiste au sens propre. Il se rallie en somme à l'opinion de Simon Portius et de Zabarella, qui tiennent que l'âme n'est pas seulement une *entéléchie*, c'est-à-dire une perfection organique, mais une *énergie*, c'est-à-dire une force spontanée d'action.

Ne nous hâtons pourtant pas de proclamer que nous sommes en présence d'un spiritualisme proprement dit, et cherchons à démêler l'origine et la genèse de cette âme, dont nous connaissons à présent la nature.

Quoi qu'en dise Cremonini, c'est bien du sein de la matière qu'émerge l'âme d'après ce système. La direction, la cause même, si on le veut, du mouvement vital, doit être rapportée à la fin; soit, mais *ce qui se meut*, c'est la matière même; et, si décidé qu'on soit à substituer l'idée de force à l'idée de substance, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le principe dynamique de l'action doit nécessairement se trouver dans la matière; sans quoi il serait dans le principe extérieur de la forme, ce qui nous ramènerait au mysticisme des averroïstes.

Je sais bien que l'âme est une tendance, un désir, qui ne se produirait jamais sans l'attrait d'un idéal : mais cet idéal ne pénètre pas en elle : la matière reste toujours la

1. Anima est forma informans, et *forma utens corpore pro instrumento* ad varias operationes. (*Ibid.*, leç. VI.)

2. Corpus enim non est causa animæ, sed anima est causa corporis. (*Tabula, etc.*, leç. VII.) Anima est actus corporis ità ut sit causa quod sit instrumentarium. (*De anima*, II, leç. VIII.)

trame de l'être, et c'est elle encore, transformée, je le veux, non pas anéantie, qui devient capable de pensée et de volonté.

A coup sûr, cette matière n'a rien de commun avec la matière des physiciens : c'est une disposition à l'âme; c'est même plus qu'une disposition, car elle n'est jamais tout à fait en puissance; c'est une ébauche, qui n'a besoin, pour se développer, que de l'aide d'une finalité extérieure.

Mais elle n'est pas substantiellement différenciée à chacun de ses degrés, comme la monade de Leibniz; les formes n'ont point cette *incommunicabilité* d'essence et d'action, qui est la condition de la véritable spiritualité. Elles se pénètrent et se complètent les unes les autres dans le même individu, sans qu'aucune d'elles y forme vraiment un système clos, un centre d'existence séparée : la disposition du corps en organisme est un commencement d'*animation*, qui se continue ensuite dans les fonctions vitales, puis dans la sensibilité, puis dans la faculté motrice, puis dans la pensée discursive, et enfin dans la raison; l'âme n'est que l'achèvement du corps; c'est la même énergie qui produit dans la même matière les deux degrés différents d'une même actuation.

Comment se fait-il donc que Cremonini ose donner le nom de *substance* à l'âme, conçue comme nous venons de le dire? C'est que l'âme ne doit pas être confondue avec sa fonction, qui est la vie, mais qu'elle est essentiellement un *pouvoir*, dont le principe réside dans la matière et qui peut devenir une force sous l'influence d'une fin. Il y a dans la matière une potentialité motrice qui n'a besoin que d'un objet pour se réaliser. Chaque portion distincte de matière, chaque partie de l'organisme par exemple, se trouve ainsi animée de deux tendances comme nous l'avons dit déjà, parce qu'elle est subordonnée à deux fins : une fin immé-

diate et interne, qui est sa forme propre et qui lui donne l'être et l'opération déterminés qui la constituent; et une fin lointaine et dernière, la fin universelle, qui attire tous les êtres et les meut invinciblement vers un terme commun, quelle que soit leur essence individuelle. Dans le corps, le groupement de toutes les tendances particulières forme ce qu'on appelle le tempérament ; le groupement des tendances universelles forme l'âme.

L'âme est comme le faisceau de toutes les énergies suréminentes que peuvent apporter en commun les puissances matérielles, diversement actuées, qui entrent dans le corps. Partout où il y a un mouvement, il y a un désir; partout où il y a un désir, il y a une âme. Mais on réserve ce nom dans l'homme au concert des aspirations suprêmes de toutes les âmes inférieures dont la réunion constitue une personne.

L'âme est un principe et une cause, en ce sens que cette tendance collective dépasse toujours le degré de développement que l'être est arrivé à réaliser dans la limite de ses tendances particulières, et qu'elle entraîne par là tout l'organisme à sa suite dans la voie du mieux. L'âme est une sorte de projection de la nature en avant, une anticipation de l'idéal loin duquel elle se traîne, une coordination de toutes les énergies pour une même lutte, de tous les efforts pour un même but.

Elle n'en reste pas moins, comme on le voit, indissolublement liée au corps; comment le faisceau ne disparaîtrait-il pas, si chacune des fibres qui le composent vient à manquer? Le problème de la spiritualité s'achève ainsi dans le problème de l'immortalité, et c'est par l'examen de ce dernier que nous devons chercher à lever les doutes qui planent encore sur la nature intime de l'âme.

Au XVI[e] siècle, la préoccupation de l'immortalité domine

toute la spéculation : elle s'est emparée des esprits au temps de Pomponace, et Cremonini peut éprouver, encore plus tard, combien elle est restée puissante, puisque l'empire de l'opinion le force à aborder, malgré lui, une question où la prudence lui déconseille de porter la solution que la logique lui impose. Nous ne pensons pourtant point qu'on puisse considérer la théorie de l'immortalité comme le centre de discussion où il faille s'établir tout d'abord pour étudier les systèmes dans lesquels elle a tenu une si large place. Ce ne sont pas toujours les parties les plus importantes d'une doctrine qui soulèvent les plus vifs débats, mais plutôt celles qui touchent aux croyances, aux intérêts, aux préjugés de l'époque. Cette théorie ne doit être que la conclusion de la métaphysique qu'elle suppose, et elle vient la dernière, ce qui permet d'en vérifier, au besoin, la précision logique et la sincérité.

Il est difficile de définir brièvement la *position* qu'avait prise Pomponace quant au problème de l'immortalité. Une longue et intéressante discussion s'est engagée sur ce point entre deux critiques éminents d'Italie, M. Fiorentino et M. Ferri, et la complexité même des résultats qu'elle a donnés répugne à une analyse superficielle. Nous allons pourtant essayer d'en reproduire les principaux traits, non pour en donner une idée nécessairement insuffisante, mais pour faciliter l'étude que nous poursuivons.

L'âme peut avoir besoin du corps dans deux sens : d'abord, au point de vue de son *opération*, en ce sens qu'il n'y a point de pensée sans images, point d'images sans sensation, point de sensation sans organisme; ensuite, au point de vue de son *être*, en ce sens qu'elle suppose par devers elle un substratum matériel dont elle est la forme. Le corps, en un mot, peut être nécessaire à l'âme comme *objet* et comme *sujet*.

Pomponace admet-il ces deux modes de dépendance? Toute la question est là.

Les deux interprètes sont d'accord pour reconnaître qu'à l'origine la solution de Pomponace était intermédiaire. Dans le ***Traité de l'immortalité***, l'âme n'est donnée ni comme purement matérielle, ni comme purement spirituelle : elle réclame le concours du corps, comme une condition indispensable à la production des images; mais elle est substantiellement distincte de l'organisme.

Quelle est la valeur exacte de cette distinction, et suffit-elle à établir la spiritualité de l'âme? M. Fiorentino n'y veut voir que la première formule d'une opinion qui doit s'affirmer et se compléter à mesure que Pomponace va prendre une conscience plus nette de sa propre doctrine. Les dix dernières années de la vie de notre philosophe, de 1516 à 1525, représenteraient une évolution de pensée dont le terme serait l'affirmation de la matérialité et par conséquent de la mortalité de l'âme dans tous les sens.

M. Ferri soutient au contraire que la position prise par Pomponace dans la discussion sur l'immortalité est fort bien définie, — ***matérialité objective, immatérialité subjective***, — et qu'elle n'a jamais varié jusqu'au ***De nutritione***, qui est le dernier ouvrage du maître. Laissons de côté la question de fait, qui ne peut se résoudre que par les textes, pour concentrer toute notre attention sur le point de doctrine qu'elle recouvre : Peut-on vraiment disjoindre les deux modes de dépendance que nous avons distingués? et la matérialité objective, que tous les péripatéticiens admettent, implique-t-elle ou non la matérialité subjective, et par suite la mortalité absolue de l'âme? L'examen de la théorie de Cremonini, plus nette et moins contestée que celle de Pomponace, nous permettra d'aborder cette recherche dans des conditions de précision et d'impartialité supérieures.

Il n'y a aucun doute possible sur le sens dans lequel on doit entendre la matérialité objective de l'âme. Aristote lui-même s'est nettement exprimé à cet égard dans le *De anima* [1]. « L'âme étant ou l'imagination, ou quelque chose qui ne va pas sans l'imagination, il est impossible de la supposer séparée du corps. » — « La sensation a lieu à la suite d'une modification de l'organe sensible. Il en est de même de la pensée, qui ne saurait se passer de l'imagination [2]. » Cela est si vrai qu'aucune des opérations que le langage ordinaire rapporte à l'âme ne saurait en bonne logique lui être attribuée à elle seule. Nous avons vu qu'il est ridicule de dire, au sens propre, que l'âme jouit, souffre, aime, veut, etc. C'est même un abus que dire qu'elle pense [3]. La cause véritable de tous les faits dits psychologiques est l'homme, pris dans sa nature concrète, où le corps et l'âme se pénètrent au point qu'aucun acte n'appartient tout entier ni à l'une ni à l'autre des deux parties du composé.

Est-ce là la seule dépendance de l'âme par rapport au corps? Si oui, il reste peut-être quelque recours au spiritualisme :car l'âme, même privée de la matière qui est nécessaire à son opération, pourrait encore, semble-t-il, subsister comme énergie en puissance. On lui conserverait ainsi, après la dissolution de l'organisme, une sorte d'existence honoraire, qui n'équivaudrait pas tout à fait au néant, du moins en théorie. C'est un moyen terme qui n'a rien d'absurde *à priori*. Mais peut-on s'y tenir? Pomponace, qui avait

1. « Μάλιστα δ'ἔοικεν ἰδίῳ τό νοεῖν· εἰ δ'ἔστι καὶ τοῦτο φαντασία τις, ἢ μὴ ἄνευ ς αντασίας, οὐκ 'ἐνδέχοιτ ἂν οὐδὲ τοῦτο ἄνευ σώματος εἶναι. » (*De anima*, I, ch. I, 9.)

2. Sentire non fit nisi alterato et variè affecto... organo sensitivo. Aristoteles subjecit de ipso cogitare quod etiam istud est hujus modi... quia cogitare non est sine imaginatione. (Cremonini, *Tabula*, etc..., leç. VIII.)

3. Ideo non debemus dicere animam irasci, misereri, *aut cogitare*, sed hominem. (*Id.*, *ibid.*)

semblé un moment s'y arrêter, n'avait pas tardé à en sortir, poussé qu'il était par la logique de son système. L'hypothèse la plus favorable à cette solution intermédiaire veut qu'il l'ait considérée comme suspensive et négative. Voyant qu'il aboutissait d'une part à une conclusion matérialiste, de l'autre à une conclusion spiritualiste, il aurait préféré déclarer le problème *neutre* et clore la discussion par une antinomie, ainsi que Kant devait être conduit à le faire plus tard.

Telle est du moins l'opinion de M. Ferri.

M. Fiorentino soutient, de son côté, que Pomponace a été amené, par un progrès de pensée nécessaire, de l'idée de la matérialité objective et relative à celle de la matérialité subjective et absolue.

Ces deux interprétations contraires s'accordent au moins à reconnaître que Pomponace n'a pu faire concorder dans une même doctrine la théorie de l'indépendance substantielle de l'âme avec celle de sa dépendance active. Les conséquences de cette prétendue conciliation eussent suffi à disloquer le système. D'une part, en effet, le péripatétisme conçoit l'âme comme une activité, et non comme un sujet inerte; la *puissance* qui survivrait ainsi à la mort n'aurait d'analogue que dans la matière; d'autre part, on ne comprendrait pas que l'âme eût besoin du corps pour agir, si elle était substantiellement distincte de ce corps.

Il semble que Cremonini ait profité de la leçon qui se dégageait du spectacle des doutes et des hésitations par où son prédécesseur avait passé, avant d'en arriver à une solution nette du problème de l'immortalité. Car il ne cherche pas un instant à tergiverser sur la question de la matérialité subjective de l'âme. L'âme est la forme du corps déterminé, qu'elle meut, « forme qui n'est séparable que par abstraction. Il est impossible que l'âme soit, si ce n'est dans un

corps [1]. » — « C'est une chimère [2] que d'imaginer une âme qui puisse exister sans le corps dont elle est l'acte, ou qui y réside comme le pilote dans le navire, en un mot une âme qui soit une forme assistante au sens averroïstique. » Tantôt cette forme assistante est donnée comme constituant l'être même de l'objet qu'elle informe, tantôt comme se bornant à lui transmettre le mouvement ; mais, dans les deux cas, elle reste séparable, puisqu'elle est antérieure et extérieure quant à son principe [3]. Aussi Cremonini déclare-t-il ces deux théories « aussi vaines, aussi ineptes » l'une que l'autre. « L'âme est un principe intrinsèque, qui donne l'être et l'opération en même temps à la puissance dont elle est l'acte [4]. » — « Il ne peut y avoir aucune espèce de forme assistante. » — « Toute forme qui détermine une portion de matière dépend par là même de cette matière [5]. »

Une théorie aussi nette de la liaison substantielle des deux éléments dont se compose l'homme semble devoir entraîner une solution catégoriquement négative du problème de l'immortalité. Il n'en est rien pourtant : nous retombons ici dans les hésitations et les contradictions qui sont si fréquentes chez les philosophes de la Renaissance et que Cremonini nous avait jusqu'à présent épargnées.

1. *Hæc forma non est separabilis a materia nisi secundum rationem ; impossibile est ut sit anima, et non sit in corpore.* (*De anima*, II, leç. VII.)

2. Aristoteles dicit formam informantem *non separabilem a materia.* Ergo somnium est invenire formam assistentem. (*Ibid.*, leç. VIII.) ... quæ possit esse sine illo cujus est actus... tanquam nauta in nave. (Leç. X, XI.)

3. Quærendum apud meliores averroïstas quid sit iste actus assistens. 1° est ille qui dat operationem rei, quatenus ipsa formaliter operatur... Est principium proprium immediatum formaliter productivum operationis ; 2° alter dat esse rei... Uterque est purum somnium... Alter non est minus ineptus primo. (Leç. XI.)

4. Forma est actus dans esse ei cujus est actus, principium intrinsecum operationis. (Leç. XII.)

5. Ergo nulla potest dari forma assistens. Omnis forma quæ dat esse materiæ necessario simul dependet a materia. (Leç. XII.)

A chaque fois que la marche du système l'amène à prononcer indirectement sur la destinée de l'âme, la logique l'emporte, et il affirme l'inséparabilité de l'acte qui a l'organisme pour sujet et pour objet; à chaque fois au contraire que la question se pose explicitement à lui sous une forme qui rend les faux-fuyants impossibles, le respect humain ou la peur prennent le pas sur la sincérité, et quelque distinction opportune, quelque réserve hypocrite vient lui fournir le moyen d'échapper à la conclusion qui le presse. Il avance, par exemple, dans le *De cœlo*, non sans quelque allusion ironique, ce semble, « qu'il vaut assurément mieux pour l'âme du ciel d'être jointe à un corps, car autrement elle ne serait pas du tout [1]. » On le somme de s'expliquer : l'immortalité de l'âme humaine se trouve-t-elle compromise par cette remarque? Comme on le comprend mal! L'âme du ciel est attribuée à l'information d'un corps éternel; si l'on suppose que ce corps vient à manquer, l'âme céleste doit forcément disparaître avec lui;... tandis que l'âme humaine a reçu la tâche d'informer un corps corruptible; que ce corps vienne à périr, cela ne la touche point. Il ne s'agit que de s'entendre, tout est question de définition [2].

Eh bien, il faut l'avouer et le proclamer même, cela est un pur sophisme, et une seule réponse loyale était possible : si l'âme du ciel ne peut subsister sans corps, non point parce qu'elle a été assignée à tel ou tel office, mais parce que toute âme est l'acte d'une matière donnée (c'est lui-même qui nous l'a appris), il y a quelque vraisemblance pour qu'il en soit de même de l'âme humaine, à moins d'un miracle spécial dont il n'est point fait mention ici et

1. Melius illi esse cum corpore esse, alioquin non esset. (*De quinta cœli substantia*, préface.)
2. An hoc dictum præ se fert animæ humanæ mortalitatem? Quam longe! etc. Passage cité. (*De quinta cœli subst.*)

dont l'hypothèse suffirait d'ailleurs à ruiner tout le système péripatétique.

Sans doute, il ne faut pas s'irriter outre mesure, quand Cremonini déclare croire comme chrétien le contraire de ce qu'il prétend savoir comme philosophe [1] : c'est le travers de son temps, qui se complique ici d'une faiblesse de caractère ou peut-être d'un scrupule de cœur. Mais comment justifier la duplicité avec laquelle il feint tout à coup de douter du véritable sens de la pensée d'Aristote pour laisser deviner la sienne, et se complaît par un raffinement de malice à interpréter dans un sens tout opposé à celui qu'il vient de donner comme vrai, — par égard pour l'Inquisition, — ce même rapprochement entre l'âme du ciel et l'âme humaine. « De ce que la première est indissolublement liée au corps qu'elle informe, Aristote *semble* conclure, insinue-t-il, que l'autre suit également la condition du corps dont elle est l'acte. » Qu'est donc devenue la distinction qui nous tira d'embarras tout à l'heure? qu'est devenue surtout la théorie explicite, où le maître nous a démontré l'absolue inséparabilité de la forme quant à la matière ?

Au fond, le doute est impossible : il a cru tout simplement à la mortalité de l'âme. C'était une conséquence nécessaire de son système. Sans même que nous nous en tenions à l'image, assez matérielle, qui nous représente l'âme comme étant la *forme du corps*, toute autre définition péripatétique nous conduira à la même conclusion. L'explication que nous avons donnée de la théorie de la substantialité actuelle de l'âme est assurément la plus spiritualiste que comporte le système de Cremo-

1. De qua dubitatione, nos qui verè *scimus* animam esse immortalem, quidquid senserit Aristoteles, nihil debemus dicere. (*Utrum facultates animi, etc.*, leç. VII.)

nini ; et pourtant nous aurons beau considérer l'âme comme un faisceau d'énergies, ou même, si on le veut, comme une énergie unique donnant l'impulsion aux activités inférieures qu'elle soumet à la synthèse d'une vie plus haute, nous n'aurons point encore assuré son immortalité. Cause ou effet, force ou résultante, l'âme est une tendance, et une tendance qui n'est pas antérieure à la masse qu'elle meut, puisqu'elle est définie l'acte de cette masse : c'est donc cette masse qui tend, et rien d'autre. L'âme est née dans le corps, et elle y mourra, — à moins que, pendant le cours de cette existence inférieure, elle ne soit mise en contact avec quelqu'une de ces réalités transcendantes dont le commerce transforme l'être qui s'y livre. « Du voisinage des choses immortelles se dégage comme un parfum d'immortalité, » disait admirablement Pomponace. Cremonini lui empruntera la profonde théorie qui se cache sous cette image, et il en tirera l'idée d'une raison éternelle à laquelle nous participons et qui nous communique quelque chose de son éternité.

CHAPITRE V

THÉORIE DE LA RAISON. - L'UNITÉ DE L'INTELLECT

Nous n'avons jusqu'ici considéré l'âme que comme la forme individuelle et subjective du composé humain, et nous sommes arrivés à cette conclusion que rien dans son origine ni dans sa nature ne lui permet de prétendre à la spiritualité et à l'immortalité que le sens commun lui attribue. Il reste à rechercher si, par la portée de son opération, elle n'arrive pas à dépasser la sphère étroite de la matière :

D'elle-même, elle est périssable ; mais n'y a-t-il rien en elle qui puisse subsister?

Aristote, le premier, avait élevé ce doute et s'était trouvé par là conduit à une sorte de conversion apparente, qui n'était pas sans troubler quelque peu l'homogénéité de son système. L'âme pense l'universel ; or, dans la pensée, le sujet et l'objet s'identifient ; mais il s'agit ici de l'*universel en acte*, qui est séparé de la matière ; l'âme se sépare donc de la matière en tant qu'elle pense l'universel. Cette opération est réservée à la plus haute des facultés de l'âme, à l'intellect. Aussi Aristote proclame-t-il l'intellect « indépendant, impassible et divin, distinct de la substance individuelle, comme l'éternel l'est du corruptible [1]. »

Deux des plus savants interprètes d'Aristoie, M. Ravaisson et M. Waddington, ont donné de cette théorie une explication qui en montre exactement la portée et la valeur. Nous nous bornerons ici à en rappeler brièvement les conséquences historiques.

On a vu le parti qu'Averroès avait tiré de cette espèce d'épisode de la métaphysique péripatéticienne. Il avait abusé de l'expression du *De Anima* « ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι » pour faire de l'intellect une âme à part, immortelle d'essence, et séparée par là de l'âme corruptible, qui est le produit du développement matériel. Il est difficile, d'autre part, d'expliquer l'union de ces deux âmes dans l'individu. C'est à la théorie de l'intellect qu'on demandait de combler cette lacune.

Aucun péripatéticien ne doute que l'opération intellective ne suppose nécessairement deux termes, un intellect agent, et un intellect passif, ou possible. Mais c'est dans la détermination des rapports qui les unissent que les différences

1. *De anima*. III, v, 2 ; I, iv, 13, 14 ; II, ii, 9, 14 :

se produisent : les averroïstes eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur ce point : la *Digression* de Cremonini, dans le *Traité des sens*[1], nous met au courant de ces divisions intestines. Les uns considéraient l'intellect comme une intelligence simple, qu'on peut décomposer par l'abstraction en intellect possible et intellect actif, selon qu'elle est affectée par les objets extérieurs ou qu'elle agit sur ces objets, dont elle est substantiellement indépendante[2]. D'autres, au contraire, soutenaient que l'intellect est une nature composée de deux parties, dont l'une représente la forme, l'autre la matière : la première, qui est l'intellect possible, réside en l'homme ; la seconde, qui est l'intellect agent, réside en Dieu.

Cette dernière hypothèse est la seule qui s'accorde avec l'esprit général de l'averroïsme, Cremonini n'a pas de peine à le montrer. L'autre, en effet, est réduite ou à se confondre avec le système d'Alexandre, si elle admet que l'intellection est produite directement par l'action de cette intelligence simple sur l'âme corruptible, ou à transformer la théorie de la *vertu cogitative*, de manière à en faire une faculté spéciale, engendrée quoique distincte du reste de l'âme, ce qui est contraire aux principes d'Averroès. La *vertu cogitative* est la dernière forme du développement matériel, et en aucun cas elle ne peut devenir le sujet de l'intellection, quelle que soit la nature de l'intellect agent. Il faut donc que l'intellect se suffise à lui-même, c'est-à-dire qu'il porte en lui les deux termes de son action. Il forme une âme distincte dans l'âme ; nous ne pensons pas l'universel ; l'universel *est pensé*, et même *se pense* en nous.

1. *Tractatus tres, etc.* (Ven., .)
2. Voy. Cremonini, *Tractatus de intellectu possibili et de intellectu agente*, leç. XVII (Bibl. de l'Univ. de Padoue, cod. 1610). « Reprehenditur Themistius (ab Averroe) qui dicebat eumdem esse intellectum qui diceretur possibilis, et agens, et speculativus... quantum ad intellectum speculativum, dixit ipsum nihil aliud esse quàm intellectum agentem copulatum possibili. »

L'averroïsme pur ne trouve, comme on le voit, aucun principe d'union entre l'intellect et l'âme. C'est là évidemment ce qui explique la tentative dont nous venons de parler : une partie de l'école avait cherché à relier les deux termes, en faisant de l'âme cogitative la matière de l'intellection, et s'était par là éloignée de la pensée du maître, qui maintenait strictement la distinction entre les deux essences. Averroès montre en effet que l'intellect n'est ni la matière, ni le corps, ni une vertu, ni une forme corporelle [1], mais une « vertu conjointe », une « forme assistante », au sens que nous avons cherché à déterminer. Cette forme n'est différenciée selon les individus que quant à son opération, et non quant à son essence; ce n'est pas une faculté, c'est une substance [2]; c'est une *Intelligence* qui meut l'ensemble de l'humanité, comme les Intelligences célestes meuvent les corps célestes : l'*Abrégé de la métaphysique* [3] l'identifie avec la dernière des Intelligences planétaires, c'est-à-dire avec la plus voisine de l'humanité. Les averroïstes ne s'en tinrent pas là d'ordinaire, et plusieurs d'entre eux revinrent à l'opinion de Themistius et d'Alexandre, qui croient que l'intellect agent n'est autre que Dieu. Mais, quelque parti qu'ils prissent à ce sujet, ils durent tous admettre, sous peine de rompre avec l'idée mère de l'averroïsme, que l'intellect est une force active par elle-même, et indépendante de l'âme où elle réside. Comment, après cela, expliquer les différences des pensées individuelles? C'est de quoi Averroès ne se met point en peine [4]; il n'y a de

1. C'est le premier point de la discussion dans le *Traité de l'intellect possible et agent*. (*Op. cit.*)
2. « Quoi ! Alexandre, tu prétends qu'Aristote n'a voulu parler que d'une disposition, et non d'un sujet disposé ? En vérité, j'ai honte pour toi d'un tel discours et d'un si singulier commentaire. » (Averroès, *De anima*, III, traduit et cité par E. Renan, p. 135.)
3. Cité par E. Renan, p. 151.
4. C'est à tort que Buhle attribue à cette préoccupation l'invention de

pensées individuelles que celles qui proviennent du corps, non de l'intellect. Les disciples ont beau imaginer mille combinaisons pour tout concilier, ils n'en doivent pas moins se défendre toujours de l'idée d'une fusion quelconque entre les deux substances, dont l'accouplement forme l'homme raisonnable.

Ce n'est pas le lieu de rechercher si la véritable pensée d'Averroès n'est pas susceptible de recevoir une interprétation plus conforme au sens commun. M. Renan a montré que, prise à la lettre, « cette doctrine mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie [1], » et qu'on ne peut l'entendre sérieusement ainsi : « Ce qui en résulte, en somme, c'est une théorie assez analogue à celle de Malebranche ; une sorte de raison objective et impersonnelle qui éclaire tous les hommes et par laquelle tout est intelligible [2]. »

Mais nous devons nous borner ici à la considérer comme un des éléments de la discussion que nous cherchons à analyser et lui conserver la physionomie que lui prête Cremonini.

Le point principal de cette discussion, c'est l'extériorité ou l'intériorité de l'intellect par rapport à l'âme.

Cremonini commence par accorder que l'intellection n'est pas une modification de l'organisme, mais un acte pur, car elle n'est la fonction d'aucun organe : « Facultas rationalis de sua essentia est incorporea, quia potestas dis-

la vertu cogitative « Pour résoudre cette question, Averroès inventa encore une faculté individuelle de penser, qui sert à unir le sentiment et l'imagination avec l'intelligence générale, et qui, agissant chez chaque homme d'une manière qui lui appartient en propre, produit aussi une activité particulière de l'intelligence. » (*Hist. de la phil.*, II, 518.) Il n'est point besoin de recourir à cette explication : l'attribution de la faculté de penser à la vertu corporelle est une des conséquences les plus immédiates du principe péripatétique.

1. *Averroès*, p. 136.
2. *Averroès*, p. 125.

cursiva organo caret[1]. » — « Omnis actus abstractus est intellectus [2]. » En tant que l'âme réalise l'intellection, elle est de même incorporelle; ou plutôt l'intellect devient incorporel en elle : « Id cognoscimus ex nostro intellectu qui, quum sit facultas animæ, ideo est facultas intelligens, quia non est mixtus corpori [3]. »

« Habemus animam talis essentiæ ut, quum sit essentia informans, corpus habet tamen differentiam qua constituitur incorporea et suprà corpus elevata [4]. »

« Intellectus innascitur animæ, sic ut non corrumpatur, et ut quidquid operatur circa illam, operetur per essentiam propriam [5]. »

Ce dernier texte suffit à établir la distinction que Cremonini prétend établir entre l'âme proprement dite et l'âme considérée comme concevant l'universel. L'âme rationnelle n'est pas immortelle en soi, mais seulement parce qu'elle est le sujet de l'intellection.

Comment se produit donc l'opération qui modifie ainsi la nature de l'âme ? Cremonini répond, fidèle à la formule scolastique : « Par une application de l'intellect agent à l'intellect possible. » Mais dans quel sens entend-il ces termes ? Dans sa discussion avec Averroès, il a montré que l'intellect possible ne se distingue point de l'âme elle-même : c'est le dernier terme du développement organique; sans cela, on ne saurait comprendre ni la multiplicité des individus, ni la diversité des pensées particulières.

D'autre part, l'intellect agent n'agit point comme un efficient, mais comme une fin; car il n'y a point, dans l'ordre des perfections, d'autre causalité que celle de la

1. *De cœlo*, 138.
2. *De cœlo*, 308.
3. *De cœlo*, 308.
4. *De cœlo*, 138.
5. *Tabula opinionum, etc.* (Leç. IX.)

finalité. L'intellection est donc l'actuation de la puissance dernière de l'âme, sous l'influence d'une forme suprême, qui est l'Universel.

Cette actuation ne se produit pas, nous venons de le dire, par le moyen d'un organe spécial; mais elle ne saurait pourtant, au moins dans sa genèse, se passer absolument de la matière.

D'abord, pour qu'il y ait opération, il faut qu'il y ait une puissance, et il faut que ce soit le corps qui la fournisse, si l'on ne veut pas retomber en plein averroïsme [1]. Ou l'on admet que l'intellect est extérieur à l'âme, ou l'on reconnaît qu'il a l'âme pour matière. Or l'âme n'est que le résultat du développement organique, nous le savons.

En somme, la fonction de l'intellect ne diffère pas essentiellement de la fonction de l'âme discursive : elle consiste également dans une synthèse de l'énergie substantielle, qui se produit sous l'influence d'une fin, en vue d'un acte de plus en plus unifié. La dépendance d'une faculté par rapport au corps n'est jamais ni entière ni nulle, mais proportionnée au pouvoir qu'elle a de se réfléchir sur elle-même. C'est dans le sens intime que nous avons vu s'ébaucher cette conscience réflexive, qui est la vraie spiritualité : c'est dans l'intellect qu'elle vient s'achever. Cela ne veut pas dire que l'intellect soit une pure conscience, une intuition adéquate de sa forme; car l'intellect est mobile, et, là où il y a mouvement, il y a toujours quelque puissance, c'est-à-dire quelque matière. L'intellect est une faculté et non un acte.

Ensuite l'intellection, quand bien même on la considérerait comme l'actuation dernière de la dernière puissance

1. Potentia intellectiva non est organica et ideo *non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animæ a quâ fluit;* de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis. (*De cœlo,* 129.)

que renferme l'âme, n'arrive à se parfaire que par le moyen des images. L'idée de l'universel ne se réalise pas directement dans une puissance matérielle. Les Intelligences seules, qui ne sont l'acte d'aucun corps, sont capables d'un acte pur immédiat. « Intelligentiæ non intelligunt per phantasma, ut anima rationalis, quæ in corpore existens et sensibilia debens intelligere, abstracta non intelligit, nisi prout eluceant in phantasmatibus[1]. » L'intellection, en tant qu'acte de l'âme, est une pensée, et « il n'y a point de pensée sans images ».

Il faut donc distinguer dans l'intellection l'élément ***dynamique***, pour ainsi dire, de l'élément *actuel*. Le premier ne va pas sans matière, et, dans ce sens, la conception de l'universel n'est qu'une opération supérieure des forces organiques; le second est une forme achevée, d'où toute matière a disparu et qui par conséquent échappe à toute chance de corruption et de dissolution. En un mot, la raison n'est ***séparée*** dans l'âme que lorsqu'elle est parfaite, et que la conception de l'universel y est adéquate à l'idée qui a servi de moteur final à l'opération.

L'***intellect acquis*** est donc la seule partie proprement spirituelle et immortelle de l'âme. Mais cet intellect ne se confond plus absolument avec l'âme, si l'on considère l'âme comme une énergie, au sens péripatétique; il en est l'acte et n'en est pas l'activité; il en est la forme et n'en est pas la substance. Une fois réalisé, il forme à son tour une âme dans l'âme; dans cette essence mobile et dépendante, il réside à part, incorruptible et séparé, comme le veut Aristote[2]. Il tient de l'âme en un sens, puisqu'il en est sorti;

1. Καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ (χωρίζεται) (*loc. cit.*). « Est autem vivens sempiternum ad differentiam vitæ intellectivæ in nobis existentis, quæ vita pauco tempore secundum habitum speculationis nobis inest. » (*De cœlo*, 131, 138, 315.)

2. *De quinta cœli substantia*, sect. II.

mais il ne participe plus à aucun de ces caractères. La fin transcendante, qui est l'intellect agent, a « sublimé »[1] la partie de l'âme qui s'est informée sur son modèle et l'a fait en quelque sorte passer dans une sphère supérieure à l'humanité.

C'est ainsi que l'âme humaine apparaît comme une essence intermédiaire entre les âmes inférieures qui ne sont que des actes imparfaits, toujours mélangés de matière, et les Intelligences, où l'idée de l'universel n'a besoin ni d'un *sujet* organique, comme le corps, ni d'un *objet* matériel, comme l'image, pour se parfaire.

Par son origine et son opération, elle rentre dans la nature, domaine de la génération et de la corruption; par son terme et son idéal, elle entre dans le concert des êtres éternels et immuables dont le ciel est l'incorruptible séjour.

Mais que reste-t-il d'elle lorsqu'elle parvient à ce sommet de sa destinée? Rien de ce qui faisait son individualité, — ni la puissance, ni la matière qui en est la condition, ni le mouvement qui en est la conséquence.

A vrai dire, elle n'est plus une âme, mais une sorte de pensée achevée, d'exemplaire idéal, de vérité immobile, à laquelle on hésite à donner le nom même de contemplation, qui semble impliquer encore un dualisme. Peut-être pourtant cet acte réfléchi sur lui-même est-il analogue à l'acte éternel qui constitue et épuise l'essence divine, à cette pensée de la pensée, sur laquelle doivent sans doute se modeler toutes les intelligences dont elle est le moteur et la fin.

Il ne s'agit donc pas ici d'une immortalité personnelle : il ne reste de nous que ce qui a cessé d'être nous, l'universelle raison, avec laquelle l'effort de notre pensée nous a identifiés.

1. Le mot est de Zabarella, le prédécesseur de Cremonini, qui s'en sert pour exprimer la même idée.

C'est là qu'aboutissent fatalement toutes les doctrines qui placent l'être dans la forme et non dans la puissance. Saint Thomas y avait échappé en imaginant une sorte d'*habitude* de l'individualité que prendrait l'âme, pendant le cours de cette vie, par son commerce avec le corps, habitude qui persisterait après la mort et qui suffirait à la maintenir personnelle. Mais quelle apparence, si l'âme est immortelle, qu'elle garde, de ce séjour de peu d'années, une forme pour l'éternité?

Malgré tous les faux-fuyants Cremonini a dû en venir à la conclusion que lui imposait la logique, et il n'a accordé l'immortalité qu'à la raison humaine, à laquelle participent tous les hommes, mais avec laquelle nul ne s'identifie.

A coup sûr, cette solution ne saurait satisfaire aux exigences du véritable spiritualisme; au moins faut-il avouer qu'elle n'est ni absurde ni immorale. Pour quiconque place toute réalité dans l'intelligence et l'intelligibilité, qu'est-ce qui mérite de rester de ce peu qui est l'homme? Rien de plus que la parcelle de vérité qu'il a pensée, l'idée des causes ou des lois dont il a surpris le secret, le reflet enfin de l'éternelle intelligence dont il a fait, un jour, pénétrer la lumière en lui. Si froide que soit cette indifférente destinée, la justice y trouve pourtant sa place, car notre raison est toujours un peu notre œuvre, et c'est encore au plus digne que l'immortalité est décernée comme récompense : chacun de nous survit dans la mesure où il a su se faire universel.

C'est peu pour le cœur; ce serait peut-être assez pour la raison, si l'universel était identifié au bien plutôt qu'au vrai, et si le privilège qu'il confère se trouvait par là réservé non à la science, mais à la vertu.

CHAPITRE VI

LA LIBERTÉ, LE DESTIN ET LA PROVIDENCE

Ce n'est pas seulement de la théorie de l'immortali c'est de toute la doctrine de Cremonini que la préoccupati morale est absente. L'*Ethique* est le seul ouvrage d'Arist qu'il n'ait point commenté; le souci de la pratique, auqu sa vie était restée étrangère, n'a point pénétré davanta dans son œuvre, que la spéculation abstraite remplit to entière.

Il faut dire pourtant comment il a conçu le Bien et moyen d'y parvenir : cette recherche est plutôt du domai de l'ontologie que de la morale; mais, dans le systèı péripatéticien, ces deux sciences sont connexes, car l'ord des actions est déterminé par l'ordre des perfections, qui confond avec l'ordre des essences; c'est à la métaphysiq qu'il faut demander le secret de la vie, comme on lui demandé le secret de la pensée.

Le Bien, pour Cremonini, est le terme impassible de to les désirs, la cause finale inconsciente de tous les effoı qui entraînent le monde.

Ce n'est pas une bonne volonté, mais un idéal transce dant, qu'on serait tenté de croire abstrait, s'il n'était source de toute perfection positive, et si, en dernière an lyse, il ne se confondait avec Dieu, acte suprême et absol intelligence. Au moins n'est-ce qu'une entité pure, q répugne, en soi, à tout changement et à toute action. Di meut toutes choses, mais il n'admet en aucun sens mouvement dans son sein; il ignore même l'attrait qu exerce et jusqu'à l'existence des êtres qui en éprouve

les effets. S'il est le Bien, c'est par nature, non parce qu'il le veut, ni parce qu'il le mérite.

En dehors même de son principe, le Bien, à ses divers degrés, reste une mesure d'essence et n'est jamais conçue comme l'œuvre d'une conscience et d'une volonté. Il y a plus de bien dans telle ou telle sphère, selon qu'elle se rapproche plus ou moins du foyer de la perfection. Le Bien, en Dieu, c'est l'unité exempte de matière; dans l'univers, c'est l'ordre, qui imite cette unité, par la subordination de la multiplicité à un système où tout gravite autour d'un centre. Dans aucun cas, dans aucune mesure, l'idée de la liberté n'intervient dans cette conception pour la rendre morale.

La liberté même n'a point de place dans le système, si l'on entend par là la spontanéité autonome et indépendante d'une force qui se sent responsable. Pour Cremonini, ce terme n'a guère qu'une valeur négative et signifie seulement l'exclusion de toutes les causes par lesquelles on pourrait supposer l'activité humaine entravée. Dans ce sens, une partie considérable de l'œuvre de Cremonini est consacrée à la démonstration de la liberté, je veux dire à l'élimination des différentes formes de fatalité qui peuvent lui être opposées.

La première a nom le destin. Dans l'étude que nous avons présentée, au début de cet ouvrage, sur la théorie de la génération, nous avons montré que Cremonini ne considère pas le destin comme une loi distincte, comme une fatalité déterminée. Il est d'accord avec Alexandre d'Aphrodisias pour identifier le fatum avec la nature. Pour justifier cette assimilation, il passe en revue les objets auxquels pourrait s'appliquer la puissance du destin [1] :

1. L'argumentation qui suit n'est que l'analyse du *De fato* de Cremonini. (Extrait du livre II du *Commentaire sur la Physique*. Bibl. de l'Université de Padoue, leçon XLI et sq.)

d'abord tout ce qui est éternel, tout ce qui se meut par d'immuables lois, comme les astres, y échappe. Restent les êtres qui se meuvent par choix ou par nature. On ne peut rapporter au destin ce qui est fait par choix. Le destin n'aurait donc d'empire que sur la nature; mais la nature est un principe d'action déterminé; or un même mouvement ne saurait être attribué à deux causes distinctes; le destin se confond donc avec la nature : « Le fatal, c'est le naturel [1]. »

Mais la nature n'est-elle pas soumise à un pouvoir, qui, quoique plus capricieux, n'en est pas moins incompatible avec la liberté humaine, celui du hasard? C'est la question que Cremonini examine dans le traité *De casu et fortuna* [2], une des sources les plus importantes auxquelles on puisse recourir pour trouver sa théorie de l'action. « Les mots de hasard et de fortune sont dans toutes les bouches, dit-il; il convient de rechercher s'ils répondent à une réalité positive. » On est tenté de répondre d'abord négativement : tout ce qui arrive a une cause déterminée; or, là où il y a détermination de la cause, il n'y a point de place pour le hasard ou pour la fortune.

D'ailleurs que pourraient être ces deux puissances occultes, sinon des causes? Or elles ne rentrent dans aucun des genres qu'Aristote a assignés à la causalité.

A ces raisons, Cremonini objecte qu'une cause peut être déterminée quant à un effet et non quant à un autre. Le hasard et la fortune peuvent être des *causes par accident*. Il est des cas dans lesquels ces causes ne modifient en rien les *causes en soi*, quand par exemple elles se joignent seulement à l'être de celle-ci : la couleur des cheveux du maçon

1. Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, p. 59.
2. Intercalé dans le *Traité des causes*, ou *Commentaire sur le livre II de la Physique*. (Bibl. de l'Univ. de Padoue.)

ne concourt évidemment pas à la construction de la maison; mais, si elles sont jointes à l'opération de la cause en soi, elles entraînent une variation dans l'effet : la force musculaire du maçon n'est pas indifférente au produit de son travail [1].

Or le hasard et la fortune sont des causes de ce dernier ordre. Que sont-elles donc au fond? Rien d'autre encore que la nature; le hasard est le mode accidentel de la causalité naturelle propre aux êtres qui agissent aveuglément ou par instinct; le mot de *fortune* est réservé pour ceux qui agissent par intelligence et par choix [2].

La nature est donc le seul principe d'action qui soit proprement réel, tant dans l'univers que dans l'homme. Mais en quoi consiste la *nature*, si par ce mot nous entendons le principe de l'activité humaine?

Galien l'identifie avec le tempérament, et Cremonini discute cette théorie dans l'intéressant petit traité que nous avons déjà analysé et qui est intitulé : *Utrum facultates animi sequantur corporis temperamentum*. Nous avons vu qu'il ne reconnaît d'autre cause active dans l'homme que l'âme, qui ne se confond point avec le tempérament.

Les raisons de Galien se réduisent en somme à prétendre qu'une certaine constitution physique entraîne toujours certaines dispositions intellectuelles et morales avec elle, et que le seul moyen d'amener des changements dans les âmes est de changer le traitement des corps. C'est à la connaissance de cette vérité qu'il attribue l'institution des châtiments corporels et en somme de tous les moyens physi-

1. *De casu et fortuna*. Question 1re.
2. Démocrite, qui faisait du Hasard une cause spéciale du monde, ne remarquait pas que le Hasard est cause par accident et que les causes par accident sont toujours postérieures aux causes en soi : « Per accidens nihil aliud est quam recessus ab ipso per se, quemadmodum, *præter naturam, nihil aliud est quam recessus ab ipso quod est secundum naturam.* » (*Tractatus de casu et fortuna*, 4e question.)

ques dont l'éducation et la législation font usage. Si on lui objecte que cette théorie détruit la responsabilité, le mérite et le démérite, les joies et les remords de la conscience et les appréciations morales, Galien répond qu'on en comprend mal les conséquences. La suppression de la liberté ne change rien. Aime-t-on moins Dieu, de ce qu'il est bon par nature et non par choix? A-t-on moins d'horreur pour les substances nuisibles ou pour les animaux malfaisants, de ce qu'on ne saurait leur attribuer une intention? Quelle que soit l'opinion qu'on garde par devers soi de la liberté, il n'en faut pas moins châtier les méchants et récompenser les bons : l'intérêt de la société l'exige toujours, quand même on paraît n'avoir plus de raison métaphysique pour le faire.

A ce hardi déterminisme qui rappelle par plus d'un trait les récentes conceptions de l'école anglaise, Cremonini objecte sa théorie de l'âme que nous avons exposée et qui exclut l'idée d'une influence déterminante du corps sur la conduite morale. L'âme est un principe d'action et non une résultante, une cause et non un effet.

Mais ici encore une autre chance de fatalité vient se glisser. L'âme est un désir, une tendance qui ne s'explique que par l'attrait d'une fin extérieure, à l'image de laquelle l'être s'organise. N'y a-t-il pas là l'origine d'une nécessité plus subtile, qui se confondrait avec la finalité même?

Si Cremonini ne réussit pas à arracher la liberté à cette dernière entrave, au moins fait-il tous ses efforts pour en atténuer le danger. On se rappelle avec quel soin il distingue la causalité purement idéale des Intelligences célestes d'avec l'efficacité directe que leur prêtaient les néo-platoniciens et les averroïstes : Elles sont des forces purement théoriques, des causes essentiellement spéculatives. Elles ne meuvent le monde que par l'intermédiaire d'une âme qu'elles se bornent à éclairer sans la contrain-

dre. Dieu même n'est pour le monde qu'un idéal : « Principatus primi entis consistit in dependentia omnium aliorum ab ipso ut a fine, qui est solus et verus principatus : finis enim est causa causarum. »

Sans doute l'âme serait plus libre si elle était autonome; mais comment sortirait-elle d'elle-même, si elle n'était attirée au dehors par le désir de la perfection? Ce n'est point là de la dépendance; c'est la véritable liberté, qui se confond avec la science et avec la vertu. Ce que nous appelons le libre arbitre n'est que l'indétermination de la volonté provenant de l'indétermination de la pensée. Ne pas savoir ce qu'on veut, c'est ne pas vouloir, c'est ne pas désirer, car tout désir est uni à une connaissance : « Tout supérieur meut comme intelligible aussi bien que comme désirable [1]. » La liberté n'est que la conscience que l'âme prend du mouvement qui l'entraîne vers le bien. Dieu n'est pas libre en ce sens qu'il ne pourrait être autre qu'il n'est; et il l'est souverainement en ce sens que rien ne fait obstacle à la plénitude de sa perfection.

Le monde, qui marche vers un terme nécessaire, n'est point pour cela soumis à une fatalité véritable; car, dans la plupart des choses qui sont sujettes à la naissance et à la corruption par cela même qu'elles admettent les contraires dans leur sein, il reste une place pour la possibilité, c'est-à-dire pour la diversité et le changement. Marsile Ficin se sert d'une comparaison toute naïve et charmante pour expliquer comment la providence divine conserve et régularise l'activité du monde entier et de ses parties, sans l'enchaîner par une inflexible loi. Il vit un jour à Florence, dans la boutique d'un sculpteur allemand, diverses figures d'animaux unies ensemble par un seul fil et placées en

1. Movet ut appetibile et intelligibile ; quare requiritur talis appetitus qui respiciat intelligibile et sit cum intellectione. (*De cœlo*, 103.)

équilibre. Elles exécutaient toutes des mouvements différents lorsqu'on agitait le fil : les unes couraient à droite, à gauche, en avant, en arrière; d'autres, qui étaient assises, se levaient; certaines, qui étaient debout, s'asseyaient; elles se caressaient ou se blessaient les unes les autres; on entendait aussi des bruits de trompettes et de cornets, ainsi que des chants d'oiseaux; — et tout cela dépendait du mouvement de ce seul fil.

Il en est de même de l'univers : une seule action y produit une infinité d'effets différents; le but est partout le même, mais quelle diversité dans les moyens!

Certes un moraliste ne saurait se contenter de cette apparence de liberté, et là encore le cœur et la raison trouvent à réclamer. Il me semble pourtant que la conception sur laquelle repose ce système n'est pas sans grandeur : à le bien prendre, c'est plus que l'histoire du développement de la matière à travers les transformations successives qui l'amènent jusqu'au seuil de l'intelligence; c'est le poème de la Pensée créatrice spiritualisant et immortalisant le monde par le charme de son éternelle beauté.

CONCLUSION

Au moment de fermer ce livre et de conclure, il faut s'expliquer enfin sur le sens d'une restriction mentale à laquelle Cremonini a trop souvent recouru pour qu'on la passe sous silence, mais qu'on a dû se borner à mentionner au début de ce travail, sans en tenir compte dans la suite, car elle ne tend à rien moins qu'à infirmer tout le système : « Tout cela est vrai au sens péripatétique, non au sens absolu, — selon l'ordre des vérités relatives et menteuses de la science, non selon l'ordre de la vérité inconditionnelle que la religion seule peut nous découvrir. » Voilà la déclaration que Cremonini n'a jamais omis d'insérer en tête ou à la fin de ses ouvrages, et certes elle est faite pour troubler l'historien de sa pensée. Quoi! cette doctrine si bien liée, dont on a pris tant de peine à pénétrer le détail et à comprendre l'ensemble, serait un jeu d'esprit où l'auteur se serait complu à exercer la souple activité de sa pensée, une sorte d'étude historique où il aurait seulement tenté de restituer, dans son unité et dans sa vie, le plus grand système que l'antiquité nous ait légué! Il ne faudrait voir en lui qu'un interprète, et admettre qu'il a usé sa vie à ce travail d'intelligence extérieure et d'esthétique indifférente, sans qu'un souci plus haut soit jamais

venu imposer un but intéressé et un sens moral à sa recherche!

Avant tout examen, il répugne quelque peu de prêter à un philosophe cette perfection de détachement. A la réflexion, on se rassure encore; car, à mesure qu'on connaît mieux l'œuvre, on se convainc davantage qu'elle est sincère, et que c'est bien Cremonini qui parle, là où il feint de n'être que l'écho d'Aristote.

Nul pourtant n'a pris plus de soin que lui à se calomnier en cherchant à faire croire qu'il pensait autrement qu'il ne parlait, — et que, par delà le professeur payé pour enseigner une doctrine suspecte, il y avait un chrétien soumis pour qui la source de toute certitude était la révélation. Il serait trop long de rappeler ici les passages où il s'est appliqué à dénier toute portée dogmatique à sa philosophie [1], — parfois avec une affectation bien faite pour mettre le lecteur en garde, lorsqu'il proclamait, par exemple, que sur toute question il convient de consulter les théologiens, seuls dépositaires de la vérité [2], — parfois avec une ironie plus transparente encore, lorsqu'il déclarait que les Pères de l'Eglise font assez connaître la nature de l'âme humaine, et s'excusait de l'étudier à nouveau dans Aristote et Averroès, tant ce complément de recherche doit paraître superflu :

« Mais, de même que les rois [3] aiment à s'éloigner en

1. « Quod si alicubi diximus ipsum (Aristotelem) versari in rei veritate, id intelleximus secundùm eum *modum veritatis diminutum et fallacem* qui potest haberi ex sensatis. » (*De quinta cœli substantia*, préface.) Voir à ce sujet le chapitre concernant les *rapports de Cremonini avec l'Inquisition*.

2. « Quæ omnia dicta sunt peripateticè ; veritas a theologis est accipienda. » (*De æternitate motûs*. Bibl. de l'Univ. de Padoue.) Déclaration cent fois répétée dans ses ouvrages.

3. Voici le texte intégral de ce passage qui est plein de malice et d'esprit : « Intentio Averrois est disputare de substantia et æternitate intellectus ; et quia fuit vir maximi ingenii, et maxime elaboravit hanc contemplationem, ideo fuit consuetudo majorum nostrorum versari in explicatione hujus digressionis. Videbatur autem hoc superfluum, quia naturam et

secret de leurs palais magnifiques, pour gagner une humble campagne, où, logés dans une chaumière et couchant sur la dure, loin des cérémonies et des festins, ils répètent à l'envi ces joyeux vers du berger de Virgile :

> Sunt nobis mitia poma,
> Castaneæ molles et pressi copia lactis :

de même nous aimons à nous éloigner du trône de la vérité, où siègent les théologiens, pour nous perdre un peu dans le champ de la philosophie, sans danger d'ailleurs pour notre foi, qui est ferme et inébranlable. »

De semblables déclarations ne durent plaire qu'à demi à l'Inquisition, qui eut le tort d'en exiger de plus sérieuses et de plus explicites. Nous avons vu que Cremonini, tout en affectant de céder toujours, ne laissa pas du moins son honneur dans cette lutte, et qu'on ne lui arracha jamais une rétractation positive de ce qu'il avait librement écrit.

Cette fermeté, dont nous avons la preuve, puisqu'elle lui valut trois poursuites, nous impose quelque réserve dans l'appréciation de l'apparente hypocrisie que l'on surprend ici. Après avoir fait la part des concessions de forme qu'exigea l'Eglise, peut-être devons-nous voir, dans les

substantiam nostræ mentis satis habemus a Patribus christianæ Veritatis; sed quemadmodùm magni Reges a regali palatio aliquando gratum secedunt in campum, ubi recepti in humilem casam, sedent vili in cubiculo, sola fronde nobilitato, pro sericis quibus sunt assueti, et pro cibariis, quæ sibi ad vescendum parari solent, hilariter jactant illud pastoris Virgiliani :

> Sunt nobis mitia poma,
> Castaneæ molles, et pressi copia lactis.

Ità nos a solio veritatis, quod nobis est paratum in sacris paginis theologorum, secedimus in campum disputantium, non ut hæreamus illorum disputationibus, sed ut delectemur illorum ingeniis, dùm suas cogitationes accurate proponunt, castigaturi omnia posteà, prout requirit fides nostra, quæ est firma et irrefrangibilis. » (*Digressio Averrois De intellectu possibili*, leç. I. Extrait du commentaire sur le IIIe livre du *De anima*. Bibl. de l'Univ. de Padoue, cod. 1610.)

restrictions dont Cremonini entoure l'exposition de sa doctrine, autre chose qu'un pur mensonge. Il se peut que sa pensée dernière ait été plus complexe qu'on n'est tenté de le supposer d'abord. Certes, il ne faut s'arrêter ni aux invocations de commande qu'il place au début de ses leçons [1], ni aux interprétations fantaisistes qu'il applique aux versets bibliques. Mais l'insistance avec laquelle il affirme la relativité des conclusions où sa philosophie le conduit présente un caractère plus sérieux et mérite l'examen.

Il faut se garder tout d'abord de le rendre responsable de la fameuse distinction entre la *vérité religieuse* et la *vérité philosophique*, qu'il accepte comme tous les philosophes de son temps. L'idée en est même antérieure à la Renaissance, car on la trouve déjà clairement exprimée dans le *Conciliator* de Pietro d'Abano, qui écrivait vers 1300. Au XVI[e] siècle et au commencement du XVII[e], elle domine absolument dans la spéculation. Pomponace y recourt pour se défendre contre les colères du clergé : Telesio, Cardan, Bruno, Vanini, tous jusqu'à Galilée la conservent pour rester en paix avec l'Eglise, sinon avec leur conscience. Cremonini ne fait que suivre la trace commune, que continuer la tradition padouane ; et, fût-il démontré que cette distinction est purement verbale et ne correspond point, pour lui, à un état particulier de pensée, on ne serait point encore autorisé à s'indigner outre mesure contre une duplicité dont les plus grands hommes de son temps ont donné l'exemple [2].

1. La plupart de ses cours portent comme épigraphe : « Laus Deo et Mariæ Virgini. » Voici l'en-tête de l'*Epitome metaphysicæ* : « In nomine Domini Nostri Christi benedicti, Deiparæ Virginis, beatissimæ Catherinæ, Divi Augustini, Divi Thomæ de Aquino, Antonii de Padua, Rocchi, etc. »

2. Il aimait à citer le mot fameux d'Aristote : « loquendum ut plures, sapiendum ut pauci, » que plus d'un philosophe, au XVI[e] siècle, a invoqué pour excuse.

D'ailleurs il vaut toujours mieux rechercher les causes des travers généraux d'un siècle que d'en faire la critique. La tyrannie de l'Inquisition et la pusillanimité des philosophes ne suffisent sans doute pas à expliquer l'étonnante fortune de la distinction dont il s'agit ici : car, parmi ceux-là même qui l'adoptèrent, il y en eut qui surent mourir pour leurs convictions. La raison qui fit que tous s'accordèrent sur le départ à établir entre deux ordres de connaissances, également respectés, est générale et impersonnelle : c'est que l'esprit spéculatif n'était pas mûr pour une rupture définitive. La Renaissance est une période de transition, où les doctrines les plus hardies s'accommodent, sur tous les points délicats, de solutions intermédiaires qui permettent de concilier le passé, qu'on regrette, avec l'avenir, où l'on aspire. C'est d'ailleurs une loi constante du développement humain que les idées commencent à se transformer longtemps avant que le changement n'atteigne les mots qui les expriment. Il n'y a point de mouvement sans continuité, point de progrès sans tradition. Placée entre le moyen âge et les temps modernes, la Renaissance unit dans son sein l'esprit religieux, qui meurt, et l'esprit rationnel, qui naît. Elle n'ose s'abandonner tout à fait à la science, qui chaque jour lui découvre de nouvelles vérités, parce qu'il lui faudrait se détourner de la foi, dont le lointain murmure lui apporte encore un écho des révélations dont elle s'est longtemps enchantée.

De là une sorte de séparation qu'elle imagine entre deux mondes dont elle ne veut abandonner aucun. Au fond, elle n'est pas la dupe du faux fuyant par lequel elle cherche à se tromper elle-même. Cremonini, si prudent et si réservé, a laissé échapper un jour cet aveu : « A chaque fois qu'on surprend la philosophie et la théologie en contradiction l'une avec l'autre, c'est qu'on a affaire ou à une fausse

théologie ou à une fausse philosophie, car la vérité ne peut jamais être l'ennemie de la vérité [1]. »

Mais l'habitude reste plus forte que la raison, et chacun revient, insensiblement, sans presque s'en rendre compte, peut-être en toute sincérité de cœur, — sinon d'esprit, — à cette petite capitulation de conscience qu'on ne se sent pas le courage de repousser.

Au fond même, je ne sais si la distinction entre les deux vérités ne repose pas sur un fondement plus solide encore que cette disposition de tout un siècle. La philosophie est le domaine de la certitude acquise, et elle marche prudemment, comme doit le faire une spéculation qui ne vaut que par son immédiate vérité. La religion ne connaît point cette timidité, parce qu'elle satisfait à d'autres besoins et répond à d'autres aspirations; elle s'inquiète peu des évidences physiques ou logiques dont la science se contente et ne peut se passer, pourvu qu'elle trouve la lumière intérieure qui échauffe l'âme encore plus qu'elle n'éclaire l'esprit, et qui s'adresse plutôt à une sorte de sens divin qu'à une raison discursive. Elle est amenée par là à choisir de préférence, pour en faire son domaine, ces espaces inconnus où flotte le rêve et où la science n'entre pas; elle y goûte les joies éclatantes de l'imagination et les profondes certitudes du cœur. Pourquoi en descendrait-elle pour se mêler aux luttes de notre impuissante dialectique? Il est mieux qu'elle garde les trésors mystérieux de la conscience à l'abri des vicissitudes de la terre.

D'autre part, la philosophie ne peut que gagner à restreindre sa recherche aux objets qu'elle atteint directement. Elle n'a point à être jalouse du libre essor auquel sa rivale

1. *Cursus philosophicus.* (Bibliothèque nationale de Paris, cod. 16138, fol. 43.) « Quotiescumque dicitur philosophia adversari theologiæ, vel ea non est philosophia, vel ea non est propriè theologia... *Verum enim vero non adversatur, nec veritas veritati.* »

s'abandonne, car elle offre, en échange des espérances enthousiastes de la foi, la calme sécurité de la raison.

Il y a donc en un sens deux vérités, l'une immédiate et acquise, l'autre entrevue seulement et comme espérée, — l'une qui est le domaine de la vie présente et qui réserve celle à venir, l'autre qui est le domaine de la vie à venir et qui dépasse la présente.

Voilà ce que Cremonini a compris peut-être; voilà ce qu'on voudrait qu'il eût dit. Par là s'expliqueraient bien des contradictions, dont il répugne de chercher le secret dans une erreur d'esprit ou dans une défaillance de caractère.

Mais, s'il est téméraire de lui prêter ce haut souci de l'au delà, au moins ne faut-il pas se hâter de le blâmer sans réserve des hésitations et même des rétractations dont son œuvre offre quelques exemples; elles ont sans doute une cause plus noble que l'hypocrisie ou la peur.

Il arrive parfois que, par scrupule de modération, le philosophe sincère en vient à se faire, pour ainsi dire, l'adversaire de sa propre doctrine, afin de compenser d'avance, par cette disposition, l'excès où pourrait l'entraîner la vue exclusive de ce qui lui paraît être la vérité. Les uns y sont inconsciemment conduits par un sentiment très délicat de la justice; les autres, — et ce sont les plus nombreux, — par un raffinement où l'amour-propre trouve son compte. Il y a, en effet, je ne sais quel attrait de renoncement subtil, je ne sais quel plaisir mêlé d'orgueil et d'humilité dans ce retour de pensée, où l'apparent sacrifice de ses préférences donne à l'esprit l'occasion de se prouver à lui-même sa souplesse et sa liberté.

Mais c'est là l'indice d'une nature plus fine que forte, et avec cette quintessence d'intelligence on n'a jamais rien fondé. Il faut quelque parti pris, quelque étroitesse même

pour se résoudre à enfermer l'être dans une formule : Cremonini eût gagné à n'être pas tout à fait exempt de cet heureux défaut. Il a vu trop clairement toutes choses pour s'attacher résolument à une seule. Il lui a manqué ce peu d'aveuglement qui fait les exclusifs — et les forts.

FIN

APPENDICE

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Démêlés avec l'Inquisition. Enquête de 1614.

I. — EXTRAITS DU *DE CŒLO* FORMANT L'ACTE D'ACCUSATION.

Objectiones factæ contra librum De cœlo Cæsaris Cremonini[1]. *1614.*

P. 14. Dissolvens quasdam rationes quas sibi fecerat adversus rationem Averrois affirmantis « motum Cœli et Tempus esse æterna », ait : « Quapropter firma est Averrois ratio et vana fuga, si quis ad hujusce modi instantiam se recipiat. »

P. 16. Inquit : « Quod productio formarum, ex quibus composita constituuntur, non potest esse ab efficiente, nisi per materiæ transmutationem quod dicunt Scholæ educi de materia : quæ transmutatio non est possibilis, nisi quod agit sit corpus; veluti etiam quod patitur est corpus; » et post pauca : « Utcumque de Platone est certe verus modus. Si enim formæ de foris inducantur ab agente absque hac transmutatione, introducitur aliquid contra prima principia; ex quolibet nimirum quodlibet posset fieri. Præterquam quod formæ erunt naturæ de se existentes, et non in eo in quo sunt; non item ut dicit naturæ definitio et vix unio suppositi poterit declarari quomodo fiat. »

P. 18. « Immo is cui fidem habeamus, aliquando solis verbis aliquos morbos sanabit; excitata enim imaginatio et appetitio, secum habent excitamentum caloris, frigoris, et aliarum qualitatum, in quibus est temperamentum; ex quarum alteratione sequitur sanitatis restitutio, ubi, etc. » — Et post pauca : « Et quanto firmior fides, tanto mirabilius id agitur. »

1. *Archivio veneto.* Miscellanea di atti diversi. Mss. filza 40, cod. 80.

P. 32. « Cum autem Deus sit de se necesse esse, et cum necessario ad esse Dei sequatur esse cœli, cœlum evadit necesse esse ab alio; et sic verum est quod dicit Avicenna : quod deus solus est necesse esse simpliciter, et ab intrinseco et ab extrinseco; quia sunt ex principiis impermutabilibus. Sed ab extrinseco sunt possibilia, et necessaria ex suppositione, si sit Deus, qui ut nunquam non erit et nunquam non fuit, ita etiam ista et nunquam, ait Aristoteles, non fuerunt et nunquam non erunt. »

P. 13. « Dicitur incorporeum id quod movet cœlum; quia etiam anima cœli, prout se habet ad movendum, est incorporea; non enim movet utens corporis adminiculis. »

P. 84. « Non nos ultra adjungimus; illas non movere effective, nisi mediante anima. Postquam posuit loca Aristotelis, « De animatione cœli », hæc habet verba : « Dialectica audacia excogitavit non esse pro eo movendo animam necessariam. »

P. 93. « Quocirca existimo censendum : motum circularem non posse ab alia forma provenire quam ab anima. »

P. 94. « Cum itaque motus cœli sit motus omnium differentiarum, et motus infra animam sit motus unius differentiæ : oportet dicere motum cœli esse ab anima; ab anima autem rationali, quæ sua natura est supra corpus, quia suam potentiam intellectivam extollit supra corpus; atque adeo ut est forma omnipotens, ita debet habere corpus omnipotentis conditionis : sunt enim corpora propter animas, non animæ propter corpora. »

P. 99. « Volumus constituere hanc sententiam; quod cœlum sit formaliter animatum anima, quæ sit natura ». — Et itidem : « Omnino in hàc controversia puto ego demonstrative dici ex II *De anima*, movens cœlum debere esse illius forma. »

P. 100. Probat quod : « Anima cœli non sit intelligentia; sed natura et forma naturalis; » et hoc non solum ex principiis Aristotelis, sed etiam ex absolutis; videlicet : « Cœlum est corpus organicum quando cœlum est animatum anima, quæ est quod quid erat esse illius; cœlum est corpus organicum, quia quod habet partium diversitatem est organicum. »

P. 104. Ait : « Albertus dicit conjunctionem esse difficilem; melius dixisset impossibilem. » Ibidem negat : « intelligentias movere orbes per suam intellectionem; quia intellectio quæ facit ad movendum est practica, cum intelligentiæ intellectio sit speculativa. » Et post pauca : « Intellectio intelligentiæ est ejus substantia, ut habetur in XII *Metaphysicæ*. Si est practica exit a sua substantia. »

P. 109. « Ego vero puto nullo modo posse intelligentiam immediate cœlum movere. »

P. 110. « Quod autem nulla possit conjunctio assignari, sic contendo, » et loquitur de conjunctione intelligentiæ ad movendum cœlum.

P. 112. « Anima intellectiva ratione essentiæ est corporea tanquam informans corpus. »

P. 121. « Nos constituimus animam essentialiter cœlum informantem esse animam quæ sit prædita potentia intellectiva; quia debet cognoscere intelligentiam. »

P. 126. « Statuimus : quod illa anima est essentia informans cœlum, prædita facultate simili nostro intellectui possibili : ratio quæ id movet est quia debet intelligere intelligentiam; quam non potest intelligere per suam essentiam; cum ipsa sit materialis; unde relinquitur ut intelligat illam per receptionem, quod non erit nisi sit prædita facultate simili nostro intellectui possibili. Quare. »

P. 129. Postquam sibi objecit de intellectu animæ cœli quonam modo potentia materialis et individualis possit recipere universale per essentiam et intelligibile potius abstractum, satisfaciens quæsito, sic ait : « Sed oportet advertere quod potentia intellectiva non est organica, et ideo non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animæ a qua fluit : de se vero est omnipotens et indefinita prorsus, incorporea et indivisibilis. »

P. 131. « Advertenda est illa non-separatio a magnitudine, quæ ponitur ibi in nostra anima, cujus noster intellectus est potentia, informans materiam, nostrum scilicet corpus, sed ulterius quia facultas ipsa non intelligit sine phantasmate; ideo nec ratione intellectionis est sine magnitudine. Cum igitur hoc non sit in anima cœli, etc. » — Ibidem in fine ait : « Impedit intellectionem abstractorum materialitas, quæ est in anima ratione operationis qualiter se habet non intelligere sine phantasmate, quia per talem mistionem corpoream determinantur potentiæ et reducuntur imperfectæ; quod satis clare significatur ex nostra intellectione; cum enim intellectus noster determinetur phantasmate, nihil potest intelligere nisi quod reluceat in phantasmate, et amisso phantasmate, amittit intellectionem.

P. 138. « Dicunt quod melius est intellectui esse sine corpore; quare ineptum putant ponere animam intellectivam corpori semper applicatam; sed illud intelligitur de intellectu actu, non de intellectu potentia, qui est adjunctus tanquam facultas animæ materialis; est sane melius tali intellectui esse cum corpore, quia aliter non esset. »

(*Note marginale.*) — Idem etiam dicit D. Thomas, II De cœlo tex. com. 13 qui sic ait : « Unde si sit aliqua substantia spiritualis

cujus virtus sit determinata ad motum cœli quem movet sine labore ut supra dictum est, nobilius est ei esse in tali corpore quam esse separatum, quia perfectior est actio quam quis agit per instrumentum conjunctum quam per instrumentum separatum. »

(Citatur hic locus a Busto p. 36. Et S. Thomas p.p. 51, ar. 1° ad 3^{m}, dicit : « Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori est perfectior quam ea quæ est corpori unita. »)

P. 294. Docens non posse aliter demonstrari Deum esse nisi per motum, ait : « Imprimis vero adducunt Avicennam alio medio et, ut putant, maxime efficaci, sine motu id demonstrantem ; præter quem est etiam D. Thomas qui pluribus viis profitetur posse ostendi Deum esse, at præter D. Thomam sunt alii qui aliis mediis id se putant demonstrare, quod nos solo motu cum Averroe judicamus posse ostendi. » Idem habet pag. 245, et conatur solvere argumenta theologorum.

P. 303. Ait : « Pro re autem nostra qui statuimus metaphysici esse hanc ostensionem quod Deus est, non autem politici, hoc est dicendum : Deus ordinatur ad regimen universi secundum se, et sic scientifice ad Deum attinet quod considerat Bonum universi, quod in ordine est collocatum. Ordinatur postea a legislatore ad regimen populi, et sic legislator debet ostendere non quod sit simpliciter sed quod sit prout illum ; ad suam legislationem vult præsupponere, id autem facit persuasionibus quibusdam et signis ; quod et Plato ipse proponit. »

P. 316. Quæ Aristoteles docet lib. I De cœlo tex. 100 et libro II tex. 6 De vita Dei, ipse explicat nomine Dei Cœlum esse intelligendum.

P. 318. « Plura qui voluerit, adeat Scholasticos, caveat vero ne Intelligentias cum Angelis confundat. Compositio igitur subjecti et accidentis in his intelligentiis nullo modo poni potest : etenim accidens reale supponit substantiam compositam ex vera materia et vera forma. »

P. 324. « Statuimus ergo rem hoc pacto : Primam intelligentiam esse actum purum cum plenitudine actualitatis ; alias omnes statuimus actus puros quidem et simplices ; cœterum sine hac plenitudine, et ut supra docuerat, intelligentias non habere compositionem essentiæ. »

P. 125. « Habent igitur intelligentiæ singulæ simplicitatem essentiæ, et talem essentiam cui etiam, quatenus est ens, repugnat ulterior perfectio. »

P. 333. Conatur solvere rationes D. Thomæ, et ait : « quantum ad divum Thomam dicitur omnes intelligentias esse intrin-

sece necesse esse ; extrinsece solum sibi adjungere contingentiam, si ita licet dicere, ratione dependentiæ prout subordinantur Primæ ; omnes enim intrinsece sunt impossibiles non esse. Quod est impossibile non esse, necesse est esse ; sola prima intelligentia est simpliciter necesse esse, quia non dependet ab alio ; in Aristotele autem numquam legimus aliam compositionem ex actu et potentia ; » et ibi multa dicit ut ostendat non esse possibilem hanc compositionem essentiæ ex actu, et potentia.

P. 341. « Nos planius acturi ita distinguimus. In quatuor versatur Philosophi disputatio : quod mens actu intelligit ; quod intelligit solùm se ipsam ; quod sua intellectio est sua substantia ; quod est simplicissima intellectio et quantum ad compositionem rei, et quantum ad compositionem temporis ; adeo ut non possit homo ex seipso firmius et mirabilius cogitare de re adeo pretiosa quam ipse cogitàrit et pronuntiàrit. »

P. 350 usq. ad. 360. Impugnat omnes commentatores Aristotelis præsertim divum Thomam qui, interpretantes Aristotelem de mente ipsius affirmant : Deum alia a se cognoscere. Conatur namque probare id esse contra mentem Philosophi demonstrantis Deum nihil penitùs a se cognoscere, idque facit et deducendo ad impossibile et proponendo argumenta contra doctrinam theologorum.

P. 361. « Quamvis hæ rationes videantur induxisse ad eos modos inveniendos quos consideravimus , quia sunt habitæ magni momenti, et propter illas creditum est fieri non posse quin primus intellectus ommia intelligat : nihilominus nos qui nunquam vidimus Aristotelem declarare quomodo intelligat extra se, non dubitamus quin illis possit responderi. » Et prosequitur solvendo argumenta theologorum quibus probatur « Deum alia a se cognoscere, » et infrà dicit : « Non esse de perfectione Dei scire alia a se, quia est incapax. »

P. 362. Ex eo quod in nobis est vile vilia intelligere, deducit non esse de dignitate Dei omnia scire ; ibidem in fine : « Sollicitudo et providentia, Deo attributa, nihil aliud est quàm præsentia ejus universo tanquam primi finis, cujus ratione nihil metas egreditur, ut liceat dicere : Providentiam nihil aliud esse quàm præsentiam Dei in mundo ; sicut dicimus lumen esse præsentiam lucidi in perspicuo, paulo tamen varie, etc. »

P. 363. « Dicimus nos Aristotelem sic esse intelligendum ubicumque de Providentia loquatur, et sic Averroem ; si quis volet ejus dicta ad bonum sensum referre. »

P. 364. « Si vovit Aristoteles et votum solvit, nihil novum : ità præcipit in Politicis. Est sane primus Intellectus dignus venera-

[illegible]

[illegible] causalitatem effectivam esse causalitatem [illegible] consequenat causalitatem finis [illegible] Deo [illegible] efficiens causalitas enim effectiva [illegible] praesuppositione.

[illegible] causis non [illegible] infinitum. [illegible] quod etiam est primum in genere causæ efficientis [illegible] Aristotelem [illegible] homo ge- [illegible] Ratio huius veritatis est clara. [illegible] proportione respondere primo patienti. [illegible] ad ipsam refertur cœlum. [illegible] abstractum quia nullum abstractum est primum [illegible] materiam primam [illegible] pro tanto autem [illegible] efficientia per quanto cœlo copulantur.

P. 385. Dicunt [illegible] efficiens omnia, immo maxime. [illegible] debet esse efficiens omnium factibilium [illegible] ipsum [illegible] abstracta non sunt factibilia [illegible] non potest esse effi- ciens. Ibidem. « An Deus non erit volens ? » dicunt isti : si vo- lens [illegible] voluntas est principium agendi. Quæso istos, [illegible] Aristotelis [illegible] voluntas in Deo ? libera ne an determi- nata ? Non libera, quia sic velle et esse non essent idem : si determinata [illegible] voluntas est ? Esto. Sed an solo nomine vo- luntas est respectu finis ? »

P. 386. « Nos autem studemus, non ut multos aliorum libros in nostras paginas transferamus, sed ut ea in quibus nobis esse videtur soliditas aliqua doctrinæ efferamus et explicemus. »

P. 387. « Constitutum est primam intelligentiam non esse prin- cipium in ratione efficientis, sed solum ratione finis : hoc satis videtur pro tota disputatione. Nam si ab ea removeatur simpli- citer effectio, certe nec facit alios intellectus, nec sensibiles substantias. Ibidem. Veruntamen demonstrationes ubique ex propriis fieri debent : et hoc semper Aristoteles servavit, qui, cum

mundum æternum demonstret, quamvis consequatur necessario ejus æternitatem æternitas motus, tamen eam particulariter assumit demonstrandam. »

P. 389. « Concedit Aristoteles dari Agens sine motu; sed non dari agens sine subjecto; et illud ipsum agens quod agit sine motu sequitur agendo aliquem motum veluti : Sol nunc illuminat, prius non illuminabat. Transivit autem ad hanc actionem, quæ est sine motu, per motum quo factus est præsens, cum prius abesset. Dari vero agens sine subjecto, nunquam Philosophus; et absolute loquendo non datur efficiens quod vere efficiat rem subsistentem producendo in esse sine motu. Nam definitio agentis est : unde principium motus primum; et definitio est universalis et affirmativa, et convertibilis, quia est prædicabilis de definito secundum quod ipsum. »

P. 390. « Sed admittamus hanc horum explicationem et dicamus ; ni fallimur, demonstratione hoc pacto, probatur cœlum non posse esse factum, non per emanationem quia implicat contradictionem æternum esse factum per emanationem. »

P. 394. « Quamvis et simpliciter et ratione aliarum intelligentiarum sit remota effectio a prima intelligentia.... »

Finis objectionum.

II. — Ordre de correction [1].

Ordini dati intorno ciò che l'autore haveva da fare.

Sciogliere gl' argomenti contra la nostra fede. Non diffendere le dottrine d'Aristotele come sue proprie, dicendo : « Existimo censendum, » etc. (p. 94), « Omnino in hac controversia puto ego.... Volumus constituere hanc sententiam » (p. 99), « Ego antem puto » (p. 109), « Puto etiam caussalitatem effectivam esse caussalitatem diminutam » (p. 320), « Nos autem studemus non ut multos aliorum libros in nostras paginas transferamus, sed ut ea in quibus nobis esse videtur soliditas aliqua doctrinæ afferamus et explicemus. »

Et per dar credito a questa mala dottrina può alcuno dubitare ch'abbia tanto inalzato Aristotele con dire : « Adeo ut non possit homo ex seipso firmius et mirabilius cogitare de re adeo pretiosa quàm ipse pronunciaverit et cogitarit. » Le ragioni con le quali

1. *Archivio veneto.*, id., ibid.

insegna che Dio non intenda che se stesso, chiama demostrationi (p. 341). Et (p. 362) dice : « Nihil minus nos qui nunquàm vidimus Aristotelem declarare quomodo intelligat ex se (et parla di Dio) non dubitamus quin illis possit respondere. »

Facendo mentione delle demostrationi d'Aristotele (nella p. 387) lo magnifica con queste parole : « Verumtamen demonstrationes ubique ex propriis fieri debent, et hoc semper Aristoteles servavit. » Et poi soggionge ch' Aristotele ha dismostrato l'eternità del Moto.

« Absolute loquendo non datur efficiens quod vere efficiat rem subsistentem producendo in esse sine motu » (p. 389). Parla in modo della veneratione che si fa Dio per voti et preghiere e della profetia che dice queste parole : « Talia populariter proferuntur ut etiam illud : quod fecit masculum et fœminam » (p. 364) da occasione di vilipendere le cose di Dio.

Dalle quali cose e dalle propositioni estratte dal libro, si giudica necessariamente per evitar il male che da questo libro può nascere, come anco per riputatione di signore Cremonino, il quale non tanto deve desiderare di esse tenuto gran filosofo, quanto che ogniun conosca che insieme con la dottrina ha congionta pietà e desiderio di giovar alla Chiesa:

Si ristampi il libro *De cœlo*, si astenghi da tutte le cose che possono essere di nocumento, et far tener l'autore da alcuno in cattivo concetto.

Dopo haver messo la dottrina d'Aristotele et provatola in ciascun capo, dica che detta dottrina è falsa et contra la fede cattolica come si e protestato nella sua prefatione.

Sciolga tutti gli argomenti li quali havia posti per confirmatione della pessima dottrina d'Aristotele, essendo che lui dice che facilmente si possono sciogliere, per adempir il precetto et ordinatione del concilio Lateranense sotto Leone X°, sessione VIII*.

Mostri che il lume naturale non è contrario al lume della fede.

Si persuada che tanto maggior honore et riputatione acquisterà in far compitamente tal risposta, quanto che già e tenuto in concetto di buon Aristotelico, e farà che il mondo conosca che il suo intelletto naturale, aggiutato dal lume della fede, sa trovar riposte efficaci con le quali facia apparire che ha benissimo conosciuto, come filosofo cristiano o di valore, la falsità della suddetta dottrina.

24 settembre 1614.

Documentum D. Thomæ Aquinatis.

« Est autem valde cavendum (theologo) ne ad ea quæ fidei sunt aliquas demonstrationes adducere præsumat, propter duo.

Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiæ fidei, cujus veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Eccles. III. « Plurima suprà sensum hominis ostensa sunt tibi; » quæ autem demonstrative probari possunt, rationi humanæ subduntur.

Secundo quia cum plerumque tales rationes frivolæ sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dùm putant quod propter rationes hujusmodi iis quæ sunt fidei assentiamur, et hoc expresse patet in rationibus inductis quæ derisibiles sunt, et nullius momenti. »

(D. Thomas. In quæstionibus quodlibetalibus, quæst. 14. art. 31. Idem habet. D Thomas. p. p. q. 46. art. 2. in corp.)

D. David, Monachus et Decanus
Congregationis Casinensis, Anglus.

III. — Réponse justificative de Cremonini[1].

Responsio ad objectiones apologetica.

Video in scheda, quæ mihi est tradita circa meum editum opus, *De cœlo* inscriptum, aliqua desiderari, aliqua opponi.

Desideratur solutio rationum quæ sint contra fidem. Opponuntur alia et horum nonnulla quantum ad modum loquendi, nonnulla quantum ad rem ipsam : alia potius sunt circa rem, alia magis de re.

Circa rem ea sunt quæ de Aristotele pronuntiantur, quæ contra theologica et quæ ad reprobationem theologorum afferri videntur.

De re ipsa sunt ea quæ doctrinam proprie attingunt.

Mihi, qui vere is sum qui me in præfatione et peroratione mei operis sum professus, his omnibus consulendum.

Quod igitur desideratur solutio rationum quæ sunt contra fidem, id est juxta sacri concilii decretum; sed oporteret ista designari.

Ego enim nescio quæ sint. Prima pars contendit cœli formalem animationem anima simpliciter rationali; hanc nescio esse contra fidem, si quidem D. Thomas *contra Gentiles* eam

1. *Archivio veneto*, id., ibid.

asseruit nec retractavit in *Summa* [1]. Scotus eamdem innuit, quamvis pro utraque opinione authores adduxerit, quare in hoc quod est scopus primæ disputationis nihil puto resolvendum.

Quod si aliqua inter disputandum habentur quæ Ecclesia non recipiat, jam supra a principio est satisfactum. Et illa in disputatione Aristotelica cum principiis Aristotelis sunt disputata, veluti quod cœlum non possit esse factum. Id enim contenditur quod non possit esse factum per veram generationen, quæ non est nisi præsupposito subjecto; quod etiam consentit Veritas quæ dicit : cœlum ex nihilo creatum. Possunt esse alia ejusdem notæ, quæ semper ad principia Aristotelis sunt referenda.

Similiter in libro *De Intelligentiis*, non video quid possit esse contra fidem quæ habet Deum Trinum et Unum, et angelos. Ego autem statim admonui quod dicetur de intelligentiis non esse aut ad Deum aut ad angelos referendum. Si itaque disputatio non versatur in eodem subjecto quid potest ibi esse contra fidem? Dicitur a nobis quousque perveneril Philosophus in cognitione abstractorum; si exiliter et male dixit, quid ad fidem?

Si vero inter disputandum sunt aliqua non recepta a theologis, quid mirum in principiis Philosophi Ethnici? Ea enim omnia sunt posita tanquam Aristotelica, quare neque in his video quid possit esse quod ad fidem attineat. Sed si aliqua sunt solvenda, putarem satis fuisse admonitionem ex sacro Consilio, rationes omnes contra fidem esse solubiles ex principiis naturalibus : cum postea apud viros doctissimos quorum libri sunt in omnium manibus habeantur solutiones quæcumque possunt requiri. Omnino vero quantum ad hoc optimum potest esse remedium quod fuit in opere Petri Pomponatii De animæ immortalitate adhibitum; ut aliquis ex reverendissimis Patribus theologis has rationes accipiat et solvat; ego suscribam et constanter approbabo solutiones, et me illum rogasse profitebor, ut tunc est factum, vel quod cum libro istæ imprimentur.

Quantum ad modum loquendi, adducitur, quod Aristotelis dicta, ut mea, proferam dum scribo. « Ego autem, existimo, puto, nos dicimus ....» et similia. Sed hoc non putassem ullo modo mihi opponendum, qui eum modum loquendi sum secutus qui excidit e calamo, variando formas locutionis, ut in latinitate præscribitur; veluti alios omnes facere animadverto; nullus quippe est qui proferens suam sententiam aliter loquatur. Ego autem, cum ita loquor, sum in decisione alicujus controversiæ pro mea sen-

1. Vide D. Thomam, p. p., q. 70, art. 3.

tentia, et utor eo modo loquendi, non conferendo meum sermonem nisi cum aliis in ea re disputantibus, qui secus dixerint : non ut censeam sic debere ab omnibus teneri. Facio enim determinationem quæ non minus ab aliis potest reprehendi quam ego alias aliorum reprehenderim, et me confero cum aliis in lyceo, nunquam extra lyceum. Dicam aliquando : « Constitutum est, » hoc autem intelligitur in principiis Aristotelis pro re quæ agitur, in qua nos possumus decipi; nec sumus ita impudentes ut velimus « constitutum » quasi « retinendum » ; sicut enim nos alios reprobamus, ita possumus et nos ab aliis reprobari. Sic cum aliquando ita loquimur : « Volumus, » scimus sanè non pendere rem a nostro arbitrio, sed utimur ea forma dicendi : « Volumus, » prout est libera in disputatione electio ubi decretum Veritatis non obstat. « Volumus nos, » quod possunt alii nolle, sicut et nos nolumus aliqua quæ alii volunt.

Fidem eam nominamus quæ est terminus persuasionis, et fidem accipimus pro confidentia cujuslibet, ut locus ipse ostendit. Sic dicit Galénus eum medicum plures sanare cui plures confidunt. Non dicimus fidem quæ est « argumentum rerum non apparentium ». Utimur autem vocabulo illo prout eo utitur Galenus , et sæpe Aristoteles, et latinitas, non prout est in Ecclesia Dei quam veneramur, nec in nostras disputationes advocandam censemus. Et si dicimus aliquos, quibus fides adhibeatur, solis verbis sanari, hoc est in quotidiano experimento et habet suam rationem quia ex illorum verbis excitatur imaginatio ad operandum ut etiam ex convicio excitatur ad irascendum. Sed hoc dicimus non posse contingere nisi in levissimis , ubi sola alteratio requiritur quam potest optimè facere imaginatio.

Objicitur quod dialecticam audacem nomino, sed nihil magis convenit dialecticæ quæ, ut habet Aristoteles in principio Topicorum, de omnibus dicit, quæ non est nisi audax. Legi, cum puer eram, in Symbolis Bocchii dialecticam expressam duobus gladiatoribus ad exiguam lucernam gladiis sese petentibus, et creditus Petrarcha de dialecticis locutus, cum dixit :

Vividi aliquanti, c'han turbati i mari,
Con venti avversi, et intelletti vaghi
Non per saper, ma per contender chiari,
Urtar, come leoni et come draghi,
Con le codi avvinchiarsi [1].

Nescio autem nominare dialecticam audacem quid detrahat alicui scientiarum?

1. *Trionfo della fama*, c. 3.

Objicitur Aristotelis laus; sed hæc non est mea, est omnium, et Averrois maxime et virorum theologorum omnino; plerique alii de Aristotele eminentiùs. Cum ego illum ità extollo, eum confero cum aliis priscis sapientibus, nunquam confero cum theologis. Puto Aristotelem laude dignum, et si aliqui sunt qui putent e sua sede eminentis philosophi eum deturbare, frustra laborant quia non succedent. Sunt poetica sest[a] :

Dantes : Vidi il maestro di color che sanno.
Petrarcha : Aristotele poi pien d'alto ingegno.

Neque ego egredior has metas et in hujus celebratione eum non antepono theologis, sed aliis priscis sapientibus suæ classis; et si magnifacio philosophandi soliditatem, nihil novum facio. Averroes professus est quod nihil dixerit sine forti ratione, et certe Philosophus ipse in hoc laboravit qui VIII° Physicorum tex. 15 hoc dicebat esse philosophicum contra Anaxagoram et Empedoclem non putare aliquam sententiam irrationabilem. Et si dico illum cogitasse pretiosissima de primo Intellectu quæ possit homo ex seipso cogitare; id dico in comparatione Anaxagoræ et si qui alii sunt ejusdem ordinis; et dico illum ex seipso, quia non potest nisi lumine supernaturalis haberi trinitas quæ est summa Dei Eminentia [1]. Philosophatus quippe est Aristoteles de primo intellectu ex similitudine nostri intellectus ut habetur XII° Metaphysicum ubi habet : « Quod degentia est illi æterna qualis nobis pauco tempore. » Philosophando igitur ex hoc similitudine, non potest præstantius dici quam quod ejus vita sit speculativa et sui solius cum aliis conditionibus ab eodem illi attributis ; hoc autem est de Deo accipiendum prout eum ponit Aristoteles, non de Deo vero quem novit Veritas christiana.

Sicque a nobis allatam secundum Aristotelem Providentiæ definitionem nescimus quid ad Theologiam; postquam loquimur de Providentia, non ut est Dei quem Aristoteles non novit, sed de Providentia conformi principiis Aristotelis, hanc proponimus non ut decernamus de Providentia, sed ut explicemus Aristotelis et Averrois propositos locos. Et quamvis in hac re Aristotelem male interpretaremur, hoc nihil ad sanctam fidem. Non enim de Providentia secundum Veritatem aliquid dicimus, sed secundum Aristotelem.

Sic, quod de voto et prophetia diximus, non intelligitur de Prophetia et voto nisi prout erant apud Ethnicos. Sequuti autem

1. « Trinitas ipsa summa Dei Eminentia. »

sumus alios, ut Zimaram et Achillinum. Alioquin neque prophetiam dicit Aristoteles nisi prout dicit quamlibet divinationem, non sacram prophetiam Dei gratia elargitam; fuere enim etiam vates et prophetæ priscis, ut Zimara proponit. Quod vero dicam hæc populariter proferri, non est ab Aristotele alienum, qui in libro de divinatione per somnum similiter loquitur, et in moralibus idem. Quin immo et in metaphysicis quæ tritissima sunt. Hoc sit firmum me nihil intelligere de Sacra Scripturæ Sanctæ Prophetia, aut de voto prout ad christianos, sed solum juxta ritum quo Aristoteles utebatur. Aristoteles ipse præcepit : loquendum ut plures, sapiendum ut pauci. Et sic facit. Reprehendit Platonem quod non faciat rempublicam hominibus accommodatam; ipse, ubi opportunum, populariter, loquitur et determinat. Habeantur igitur ista tanquam Ethnici sapientis ante Salvatoris adventum qui verum callem sapientiæ aperuerit.

Sunt etiam circa rem quod sæpe sim contra propositiones theologicas, et dem operam ut refutem argumenta theologorum, imprimis vero Divum Thomam.

Quod quidem attinet ad D. Thomam, qui mecum versantur norunt quanti illum faciam; puto enim eum fuisse virum cuicum paucissimi sunt conferendi. Aliquando autem eum reprobamus tanquam Aristotelis interpretem, quod alii etiam faciunt, nunquam vero tanquam theologum, sicut et alios omnes. Nunquam enim theologica ut theologica reprehendimus, sed aliquando quæ theologi circa Aristotelis interpretationem sunt meditati. Hoc quid mali? An non extat philosophia Scoti a viro theologo magnæ existimationis? Si quis faceret antiphilosophiam Scoti, quis error? Talia theologorum philosophica sistentes in Aristotelis schola aliquando reprobamus; semper autem theologica veneramur. In talibus autem solvere rationes D. Thomæ et aliorum theologorum non fit a me solo, sed passim ab omnibus, et in proposito, si dicitur Aristotelem non agnoscere aliam compositionem actus et potentiæ præterquam materiæ et formæ, quid hoc amplitudinem theologicam cœdit? An, si Aristoteles non dixit, non potest inveniri et esse bona? Disputatum de Aristotele, non de re. Quandocumque igitur impugno tales viros, eos impugno tanquam in Aristotele disputantes, et conor ostendere illa quæ ab his dicuntur non esse ad mentem Aristotelis, quia ego sic opinor; non est aliis vetitum aliter opinare et dicere me valdè decipi, ut ego dixi de aliis quod decipiantur.

Deduco aliquando ad impossibile, non præsumens simpliciter sed quantùm ad Aristotelis principia, nihil unquam mihi arrogans contra theologos, ut theologos, sed illos accipiens ut in Aristotele

versantes. Et sic intelligere oportet quod nunquam vidimus in Aristotele ; nostram enim rationem perstringimus ad Aristotelis principia, secundùm quæ non est de perfectione intellectus scire vilia, neque enim est perfectio philosophi esse cerdonem (*sic*). Sic theologis respondemus non quatenus sint theologi, sed quatenus in Aristotele versentur. Non ignoramusque et Zimaram et alios longe ardentiùs disputâsse etiam de ipsa Dei intellectione contra Gregorium de Arimino et alios ; qui tamen solà peroratione se absolverunt, quod nobis, qui nihil tale facimus, videtur contendi.

In his quæ proponuntur dissolvenda de re ipsa, ea sæpe est prolixitas ut ignorem quid petatur. Me ipsum declarabo et, ut puto, hoc sufficiet. Quod enim dicitur, quæ a me scribuntur posse esse scandalo, hoc certe est præter omnem meam intentionem. Cæterum hæc certè non legentur a popularibus, sique legentur a minutioribus quibusdam litteratis, forte non intelligentur; non intelligentibus autem nihil est tam purum quod non possit scandalo esse. Viri cordati non facilè accipiunt scandalum. Mihi vero omnino debet sufficere ne dem scandalum ; qui acceperit, sibi imputet ; declaratio mei sensus ad hæc omnia, ni fallor, debet sufficere.

Attingam igitur quæ notata sunt. Ait Averroes si cœlum sit generatum, motum cœli non fore primum motum. Creditur posse dici, ut dicitur de Platone, fore primum ut ordinatum, aut fore primum in mundo facto. Resolvitur non posse ità dici, quia motus Platoni est duarum conditionum, Aristoteli unius termini. Et convenit apud Aristotelem motui cœlesti esse primum, ut cœlestis est, non ut est in mundo. Hoc subjungitur vanam esse fugam illorum qui contra Averroem ad hujusmodi se recipiunt ; et colligitur firmam esse Averrois rationem quod est intelligendum in proposito de quo disputatur, quantùm ad solutionem præparatam ex meditatis contrà Platonem secundùm principia Aristotelis et Peripatetice, nihil respiciendo christianam Veritatem, de qua ibi nihil contenditur. Nec sane hoc potest ullo modo ad eam pertinere, quæ non facit mundum motu, ità ut propter hæc urgeatur Averrois rationi quod motus cœli non erit primus motus. Sed creatur sine motu omnino.

Quod similiter dicitur productionem formarum quæ sint partes compositi, non posse ab efficiente nisi per transmutationem fieri, intelligitur de efficiente definito II° Physicorum text.... Quod dicitur principium primum motus et mutationis et quietis, ibique nihil ad christianam Veritatem quia vertitur controversia intra Aristotelem et Platonem de formarum productione, utrùm meliùs

senserit Aristoteles illas educens, ut dicunt scholæ, an Plato illas inducens, ut patet in *Timæo*. Diciturque melius Aristotelem; nisi enim passivum concurrat ad productionem, quodvis poterit fieri a quovis, contrà unum ex primis axiomatibus naturalibus, in I° Physicorum. Non concurreret autem passivum, si formæ inducerentur, ut ponit Plato. Dicitur igitur id totum ad reprobandum Platonem et ad Aristotelem illi anteponendum, quod nihil ad christianam Veritatem. Licet autem in hoc Platoni Aristoteles anteponatur, nulla tamen est necessitas Aristotelis sententiam non posse esse falsam, quod nos fateremur quandocumque fidei ostenderetur repugnans.

Quod dicitur circa ens, de se necesse esse, est totum doctrina Avicennæ, Aristotelis Metaphysicam interpretantis; quare cum eam doctrinam non trahamus extra Aristotelis cancellos qui primum Ens ita ponit, ut non sit habendum pro Deo vero quem tenet veritas; eò usque autem et non ulterius progressus est, nihil extrà Aristotelem est quærendum. Quæritur ergo ibi quid secundum Aristotelem differat primus intellectus separatus ab aliis æternis? Et sic decernitur ab Avicenna ut ibi dicimus, ideoque concludentes dicimus : ait Aristoteles.

Sicque totum, non ad rem ipsam sed ad Aristotelis doctrinam referimus.

Nescimus autem quid referat animam cœli non movere corporeis adminiculis; volumus dicere non instrumentis, ossibus, nervis, musculis, spiritu, sanguine, — ut animæ animalium quod statim subjungimus: tanquam illas quæ prædictis movent instrumentis, unde nascitur defatigatio.

Vocamus animam rationalem formam omnipotentem, quia intellectus possibilis est omnia fieri ut agens omnia facere, sequentes Aristotelis appellationem. Diciturque omnipotens in suo genere, non simpliciter.

Ostendere autem cœlum esse animatum ex organizatione, non est ostendere ultra Aristotelis principia. Ipse enim est qui alios damnavit antiquiores quia non determinarent in quali corpore esset anima, invenitque illam determinari ad corpus organicum quod posuit in definitione animæ; quare arguere ex organizatione et arguere est Aristotele.

Difficilem dixerat Albertus conjunctionem intelligentiæ cum orbe; nos adjunximus impossibilem, ex rationibus ibi adductis sistentes in philosophia Aristotelis in qua etiam versabatur Albertus. Cumque ego contendo non posse assignari rationem conjunctionis, clarum est quod omnia contendo secundùm Aristotelis principia.

Et si dico animam rationalem esse corpoream, in ratione informationis, hoc est propositum contra Averroem qui dicebat assistentiam, et, ut puto, est ad aures Veritatis. Statuitur enim animam vere informare. Non dico sane illam esse corpoream ratione dependentiæ a corpore, sed solùm quatenus informet corpus, quam informationem semper secum habet aut actualem, aut aptitudinalem.

Nec dicitur aliquid novi dum dicitur animam Cœli esse individualem quantùm ad potentiam suam intellectivam; essentia enim animæ respicit subjectum quod informatur, potentia objectum quod est universale. Sic dicitur universalis, indivisibilis, — universalis quia caret organo intellectus : est enim organum potentias determinans, ut visiva quæ utitur perspicuitate, determinatur ad colores. Sicque determinatur anima materialis in radice ratione essentiæ quantum ad informationem, non quantùm ad dependentiam et dicitur immaterialis secundum potentiam intellectivam quæ non est organica, et refertur ad intelligendum omne immateriale et universale.

Sic explicamus locum Aristotelis in III° De anima, tex.. : utrum intellectus existens in magnitudine, possit intelligere separata, juxta ejusdem Philosophi principia quæ ibidem habet? ratione scilicet phantasmatum quibus dicebat ibi intellectum uti intelligendo. Abstractio enim objecti impedit intellectionem ob phantasma quod requiritur ; nec potest ab eo in propria specie produci. Unde dicebat Philosophus se habere ad talia intellectum nostrum ut se habet oculus noctuæ ad lumen solis. Hoc autem solum est limitatum ad philosophiam Aristotelis cujus opinio vestigatur, non est quærendum de re ipsa de qua non est intentio.

Sic dicitur intellectum qui est potentia animæ cœlestis non futurum nisi sit in materia, quia anima illa est determinata ad illam æternam informationem secundùm principia Aristotelis, ponentis cœlum æternum ; quare, illa ablata, non erit illa anima quæ non ponitur a Philosopho, ut ens de se subsistens, sed ut ens de sua natura in alio, quare cum aufertur a tali existentia, non poterit existere, et sic applicando cœlesti animationi de qua est sermo in comparatione ad intellectus separatos dicitur quod melius est illi intellectui esse cum corpore, quia si non sit, non erit.

Quod dicitur de Legislatore, ad Dei ostensionem intendente, id totum est platonicum tanquam simpliciter a nobis relatum, quibusdam additis ex eodem in iisdem libris. Dicitur autem de legislatore homine, non de legislatore Deo, quare nihil ad fidem.

Refertur enim omne nostrum dictum ad tales legislatores, quales Plato ibi constituit.

Non video vero cur objiciatur explicatio textus 100, primi *De Cœlo*, et alterius qui est in II°, quod illos de Cœlo explicemus, ità etiam alius ex veteribus Alexander et puto ego non aliter exponendos ob rationes passim ibi propositas. Possum decipi in explicatione ; explicent alii ut libet. In omnibus ego nihil magis intendo quàm ne offendam religionem et ideo statim et semper admonui ne angelos pro intelligentiis substitueremus et pro Prima Deum optimum maximum.

Quodque dixi de Accidente supponente realem compositionem materiæ et formæ, id dixi ad aures Aristotelis qui in Prædicamentis ponit individuam primam substantiam sine qua nec secundæ substantiæ nec accidentia possunt existere, quare hoc totum est ex Aristotele, nihilque fidei derogatur.

Quod si compositionem intelligentiarum nostro tractavimus ingenio, cur nobis hoc magis debet esse negatum quàm aliis ? Probavimus alios Scholasticos, neminem damnavimus, professi sumus de re disserere, quæ sit Aristotelis commentum, non sit in theologia quæ angelos ponit, substantias longe diversas. Studuimus inter dicta Scholasticorum ut magis probabilem sententiam reciperemus. Sic pro nostro ingenio recepimus Intelligentias habere simplicitatem essentiæ, cui secundum Aristotelis doctrinam etiam quatenus eutia sunt, repugnaret ulterior perfectio rationibus ibi adductis.

Aristotelis interpretationem feci in XII° Metaphysicorum dùm loquitur de Intellectione divina, eamque feci litteræ conformem, non aliud intendens quam Aristotelem interpretari; quem in philosophando de Primo abstractorum dixi sæpius deminutum. quia habet pro Deo qui non est Deus. Res erat difficilis : dedi operam ut diѕtincte procederem, quo melior et facilior fieret explicatio.

Caussalitatem effectivam cum doctrina Aristotelis dixi caussalitatem deminutam, et dependentem quia supponit caussalitatem finis, et præsupponit subjectum, dum accipitur ut fecit Aristoteles efficiens agere præsupposito passo quod est falsum.

Dicitur itaque illud de Aristotele, non de re ipsa. Si quidem Aristoteles definit potentiam activam per passivam, et passivam per activam, ideo que statuit Cœlum primum efficiens quia debet correspondere primo Patienti, quod est materia ; quæ non potest immediate transmutari nisi a corporeo.

Unde putat Aristoteles abstracta non facere nisi prout cœlo conjunguntur, veluti a nobis est explicatum. Sicut vero apud

Aristotelem abstracta non faciunt, sic non sunt factibilia ob ea quæ ibi dicuntur, et præcipue quia non cognoscit agens sine subjecto. quam dicimus veram effectionem ad differentiam creationis.

Deducebant argumentum quod Deus faceret, quia haberet voluntatem. Exponimus quid dicturus sit Aristoteles; unde solvitur argumentum ex Philosophi sententia, non ex re ipsa et Veritate. Damnetur Aristotelis doctrina; quod ego facio nihil ad rem ipsam. Non puto contradici quin Aristoteles ità senserit; secundum cujus sententiam, non autem simpliciter, removetur effectio a Deo qualem ipse noverit, non a Deo vero qui est Trinus et Unus.

CATALOGUE GÉNÉRAL

DES

ŒUVRES MANUSCRITES DE CREMONINI [1]

I. — ANALYSE DE LA COLLECTION DE VENISE.

(Vingt-deux liasses, grand in-4°, classe VI, cod. 176-198.)

Physique et métaphysique [2].

1° *Commentarii in quatuor libros Aristotelis de cœlo* (avec annotations marginales), contenus dans 2 vol. — Cod. CLXXXIII, CLXXXIV. 60 leçons dans le Ier livre, 17 dans le IIe, 2 dans le IIIe, et 17 dans le IVe. En tout 96. C'est le *De cœlo* publié à Venise en 1613.

Les manuscrits suivants n'ont pas été trouvés imprimés :

2° *Tractatus de cœli efficientia.* Cod. CLXXVI, fol. 60.

Incipit. « Cœlo omnia sublunaria gubernari est Aristotelis propositio. »

Explicit. « Calore et motu facto. »

Note de Valentinelli : « Prælectiones philosophicæ in archigymnasio Patavino habitæ a die 1 januarii 1628. Lectiones tres in capitula distributæ sunt, quibus auctor demontrandum insumit agentem universalem conjiciendum, cui efficiens universi pertinet, unitatis intellectus theoriam refutandam. Anceps hæreo

1. La classification que nous introduisons dans ce catalogue ne répond à aucune division intrinsèque de l'œuvre de Cremonini, et n'a d'autre but que de rendre plus faciles les rapprochements entre les différents collections, en rompant la longue série de l'énumération.

2. Nous ne mentionnons ici que les trois sources principales : la bibliothèque St-Marc de Venise, la bibliothèque universitaire de Padoue, la bibliothèque Nationale de Paris. Nul doute que d'autres collections ne contiennent des copies manuscrites des œuvres de Cremonini, surtout dans les villes de l'Italie du nord; mais celles que nous avons pu analyser ne renferment aucun ouvrage qui ne soit cité ici.

num emendarit auctor, ut promiserat anno 1619 Inquisitori Patavino hæreticæ pravitatis : « Posso nell' ultima parte che darò fuori de cœli efficientia avere riguardo ad ogni cosa... » (Lettre citée.)

3° *Tractatus de efficientia cœli cujusdam studiosi doctrinæ Cremonini.* Différent du précédent et divisé en articles.

Incipit. « De efficientia cœli habet Aristoteles. »

Expl. « Apud supremos regum ministros apud quos erat supremum judicium, aliis minime. Et hoc satis. »

Nous joignons cet opuscule aux œuvres de Cremonini, comme ayant été directement inspiré par son enseignement.

4° *Expositio in liber IV Meteorum.*

Cod. CLXXX, du fol. 11 à 78, 42 leçon sur le livre I.

Cod. CLXXXI, fol. 1-133, « Privatim habitæ » 35 leç. sur le liv. IIe.

Ibid. fol. 134-194, leç. 18, sur le liv. IIIe.

Cod. CLXXXII, fol. 1-201, leç. 48, sur le liv. IVe.

Incip. « Quod est græcis meteoron, id latinis est sublime, quare meteorologia nihil est aliud quam sermo de sublimibus. »

Expl. « In primo ordine est vegetalis et sensualis et secundo rationalis. »

5° *Commentaria in VIII Aristot. libros Physicorum sive de physico auditu.*

Cod. CXCIII, liv. I, leç. 26, fol. 1-77 :

Incip. « Scientiæ dividuntur sicut etiam res dividuntur; res vero dupliciter accipi possunt. »

Id. cod., liv. II, leç. 29, fol. 79-154.

Incip. « Connexio hujus libri. »

Expl. « Ad illas specificandas. »

Id. cod., liv. III, leç. 21, fol. 156-217.

Incip. « Dicitur esse intentio hujus operis. »

Expl. « Sed hoc non fit nisi repetendo idem quod prius. »

Cod. CXCIV, liv. IV, leç. 38, fol. 1-117.

Incip. « Connexio hujus libri cum antecedentibus. »

Expl. « Argumenta illa sunt dissoluta. »

Id. cod., liv. IV, leç. 15, fol. 118-165.

Incip. « Tractatus hujus libri continuat. »

Expl. « Ideo in epilogo profitetur se dixisse in unitate utriusque. »

Id. cod., liv. VI, leç. 22, fol. 166-221.

Incipit. « Sextus physicorum sequitur quintum. »

Cod. CXCV, liv. VII, leç. 11, fol. 1-24.

Incip. « Varia in hoc libro habemus apud interpretes. »

Expl. « Hoc proponit in textu vigesimo tertio. »

Id. cod., liv. VIII, leç. 36, fol. 25-112.
Incip. « Utinam hic liber. »
Expl. « Et nullam habere magnitudinem. »
C'est à propos de cet ouvrage que Valentinelli parle de l'envoi qui aurait été fait des manuscrits de Cremonini au conseil des Dix, en 1626; nous avons exposé nos réserves à ce sujet.
6° *Quæstiones in Aristotelis physicorum libros octo.*
Cod. CXCVI, quæst. de lib. I, leç. 20, fol. 1-40.
Id. cod., quæst. de lib. II, leç. 23, fol. 41-83.
Id. cod., quæst. de lib. III, leç. 12, fol. 85-110.
Hic cod. incip. « Cum libri physicorum sunt primi in philosophia naturali. »
Explic. « Habere potestis apud citatos locis prædictis. »
Cod. CXCVII, lib. V, leç. 8, fol. 1-20.
Id. cod. lib. VI, leç. 10, fol. 22-47.
Id. cod., lib. VII, leç. 4, fol. 49-59.
Id. cod., lib. VIII, leç. 50, fol. 61-188.
Id codex incip : « Quintus liber est præcipue de motu. »
Explic. « Ad quam considerationem naturaliter se habet. »
Cet ouvrage ne se confond pas avec le précédent, dont il est distingué par Tomasini, qui parle même d'un troisième traité intitulé « Interpretatio »; la bibliothèque de l'Université de Padoue possède encore un commentaire de la Physique qui diffère des deux précédents, au moins par la division. C'était là le sujet favori des leçons de Cremonini.
A ce commentaire se rattachent plusieurs petits traités qui sont pourtant présentés comme distincts; en voici la liste :
7° *Tractatus de maximo et minimo.*
Cod. CXCVI, fol. 234, 235.
Incip. « Proportio de maximo et minimo habet longas disputationes. »
Explic. « Transmutatione. »
8° *Tractatus de motu projectorum.*
Cod. CXCVI, fol. 236-253, leç. 8.
Incip. « Pars ultima octavi physicorum in qua Aristoteles. »
Expl. « Quæ dubitantur et possunt dubitari de motu projectorum. »
9° *Tractatus de formis elementorum.*
Cod. CLXXXVIII, leç. 9, fol. 88-118.
Incip. « Exponentes librum secundum de ortu et interitu, multis in locis demonstravimus. »
Expl. « Proprio nomine ens qualitatis appellasse. »
10° *Tractatus de mixtione.*

Cod. CLXXXVIII, leç. 4, fol. 119-128.

Incip. « Intentio est resumere quædam de mixtione ex quibus præcipue appareat. »

Explic. « Mixtionis naturam edocere. »

11° *Tractatus de annexione*.

Cod. CLXXXVIII, leç. 3, fol. 128-139.

Incip. « Quæ dicenda sunt de annexione dicentur ad majorem. »

Explic. « Quæ in lectione dicta fuerunt antea. »

Il est fort possible que ces petits traités aient fait partie d'un ouvrage plus important, de même que le « De materia prima », le « De casu et fortuna », le « De motu », le « De infinito, etc,. ne sont que des parties de la *Physique*, mais je n'en ai pas trouvé de preuve.

Pour les suivants, il n'y a aucun doute; ce sont des chapitres détachés du commentaire de la *Physique*.

12° *De motu.*

Cod. CLXXXIV, leç. 8, fol. 184-270.

Fait partie du livre III de la *Physique*, comme cela est indiqué dans la première phrase :

« Duo circa motum in III Physcorum sunt determinata, unum est illius quidditas, etc ».

13° *De tempore.*

Cod. CLXXXIV, leç. 2, fol. 272-278.

Placé ici le second, et placé le dernier dans le manuscrit de l'Université de Padoue.

14° *De infinito.*

Cod. CLXXXIV, leç. 1, fol. 279-284. Placé le second dans le manuscrit de Padoue.

15° *De loco.*

Cod. CLXXXIV, leç. 2, fol. 284-291.

16° *De vacuo.*

Cod. CLXXXIV, leç. 1, fol. 292-295.

On trouvera de ces différents traités une description plus complète dans l'inventaire du manuscrit 2075 de Padoue, qui est beaucoup plus net et mieux divisé que celui de la Marcienne.

17° *De toto et partibus.*

Cod. CLXXIV, leç. 2, fol. 295-300.

Doit évidemment appartenir au 1er livre de la *Physique*, puisqu'il se présente comme le commentaire d'un texte tiré de ce livre.

Incip. « Super textum 17 libri primi Physicorum fit dubitatio de toto et partibus. »

Explic. « ni dicta sufficiant. »

Ne se trouve pourtant pas indiqué comme division du 1er livre dans le cod. 2075 de Padoue.

18° *Tractatus de intelligentiis.*

Cod. CLXXXIV, fol. 116-184, leç. 33.

Signalé par M. Renan, qui n'y voit « qu'une longue exposition des théories d'Averroès sur les intelligences célestes, et des incroyables subtilités que les averroïstes y avaient introduites. »

Philosophie naturelle.

Je n'ai trouvé d'exemplaire imprimé d'aucun des ouvrages que je réunis sous ce titre général.

19° *Expositio primi capitis lib. I. De partibus amimalium.*

Cod. CLXXIX, 17 leç., fol. 1-75.

Incip. « Intendimus explicare primum caput hoc præcipue consilio ut bene intelligatis quod ipse dixit. »

20° *Comment. in librum Arist. De communi motu animalium.*

Cod. CLXXVII, leç. 24, fol. 73.

Incip. « Librum sumimus explicandum qui inscribitur De motu amimalium. »

Expl. « Imponit libro finem egregium.

Voici la notice de Valentinelli sur cet ouvrage :

« Septem operis capitula distribuit auctor in lectiones 24, quas in archigymnasio Patavino, anno 1628 habuit; quod anno proxime insequenti erit tractaturus nuntiat ab initio : Horum consideratio multum confert ad ea quæ dicentur in tertio de Anima, circa facultatem motivam, quem librum sumus explicaturi anno sequenti. »

21° *Paraphrasis in duos libros De generatione.*

Cod. CLXXXVI, fol. 1-73, leç. 17.

Incip. « Subjectum hujus operis de ortu et interitu. »

Expl. « Et sic est finis secundi et ultimi libri de generatione et corruptione. »

Com. du liv. I, leç. 11, fol. 1-47.

Explic. « Ultimo gradu per formam mixti. »

Com. du liv. II, leç. 6, fol. 49-73.

Incip. « Expedita tractatione circa generationem. »

22° *Commentarii in libros duos De generatione.*

Cod. CLXXXVII, leç. 54, fol. 1-156.

Comm. lib. I.

Incip. « Succedunt exponendi libri qui inscribuntur de ortu et interitu. »

Expl. « Reduci ad unicam existentiam. Et hæc sint sufficienter dicta de explic. primi de generatione. »

Comment. lib. II, cod. CLXXXVIII, leç. 29, fol. 2-86.

Suite évidente du premier.

Incip. « Connectitur hic liber antecedenti hoc sensu. »

Expl. « Aliud erit dicendum. »

Cet ouvrage ne se confond pas avec la *Paraphrasis*.

23° *Expositio super tertium caput lib. II. De generatione animalium.*

Cod. CLXXIX, leç. 12, fol. 75-142.

Incip. « Duo sunt capita in libris De animalibus, etc.

24° *Considerationes super dicta parvorum naturalium.*

Cod. CLXXXIX, leç. 12, fol. 131-181.

Incip. « Explicavimus ad litteram Aristotelem in libris. »

Explic. « Poteritis facile respondere. »

25° *Summa considerationum super dicta parv. naturalium.*

Cod. CLXXXIX, leç. 12, fol. 202-214.

Incip. « Quæritur utrum eadem criteria quæ longæ vitæ. »

Expl. « Proportionem talis temperaturæ, et illum destruit. »

Résumé du précédent.

(Tous ces résumés sont évidemment des travaux d'élèves faits sur les notes prises au cours de Cremonini.)

Psychologie et morale.

Aucun des traités ci-dessous indiqués n'a été imprimé, du moins à ma connaissance.

26° *Tabula sive consideratio utilissima opinionum veterum philosophorum de anima.*

Cod. CLXXIX, leç. 11, fol. 143-186.

Incip. « Accepta est consuetudo ne partes illæ librorum Aristotelis in quibus considerat. »

C'est le commentaire du 1er liv. *De Anima.*

27° *Explicatio in Aristotelis libros De anima.*

Trois volumes, cod. CXC, CXCI, CXCII, leç. 278.

Lib. I, cod. CXC, leç. 30, fol. 1-91.

Incip. « Explicaturi libros De anima. »

Expl. « Tunc ipsos ad litteram perpendemus et considerabimus. »

Lib. II, id. cod., leç. 32, fol. 93-506.

Incip. « Cum autem in textu 6 primi libri. »

Expl. « Quinquagesimo quinto » (et non, comme celui de Padoue, « Quod faciet insequenti tertio libro. »)

Ces deux premiers livres se trouvent aussi dans le manuscrit 1610 de Padoue, auquel manque le 3e livre.

Lib. III, 1re partie, cod. CXCI, leç. 68, fol. 1-199.

Incip. « De parte autem animæ. »

Explic. « Et ommium difficultate. »

2e partie, cod. CXCII, de la leç. 69 à la leç. 116, fol. 1-62.

Incip. « Relinquamus consideranda verba illa.

Expl. « Et, ut dicebant Pythagorei, non omnibus omnia sunt pandenda et sic, Deo dante, devenimus ad finem explicationis librorum de anima. »

C'est le manuscrit le plus connu de tous. M. Renan et M. Cantu en citent un extrait (Proœmium du 1er liv.). M. Forentino l'a consulté.

28° *Quæstio utrum animi mores sequantur corporis temperamentum.*

Cod. CXCII, fol. 166-199.

Incip. « Præclara quælibet difficilia esse in veteri est proverbio. »

Explic. « Quam ratio victûs immutabit. »

29° *Expositio in librum de memoria et reminiscentia.*

Cod. CLXXVIII, leç. 23, fol. 1-66.

Incip. « De memoria autem intentionem et scopum. »

Expl. « Sive ex natura, sive ex consuetudine. »

30° *Summa dictorum C. Cremonini de memoria et reminiscentia.*

Cod. CLXXVIII, leç. 23 (résumées), fol. 120-144.

Incip. « Post tractatum de sensu et sensibili reliquum est ut sermo fiat.

Résumé du précédent.

31° *Explanatio in librum De somno et vigilia.*

Cod. CLXXVIII, fol. 67-119, leç. 17.

Incip. « De somno autem et vigilia... ; argumentum hujus operis quod vocant subjectum est satis manifestum. »

Expl. « In his repetendis sine utilitate. »

32° *Summa dictorum de somno et vigilia.*

Cod. CLXXVIII, fol. 145-159.

Incipit. « Sermo est de somno et vigilia et intercedentibus.

Expl. « Quod est cor. »

Résumé du précédent.

33° *Explicatio libelli de Sommiis.*

Cod. CLXXXV, fol. 1-36, leç. 11.

Incip. « Post autem hoc quærendum est de somniis, in principio hujus operis Aristoteles proponebat. »

Expl. « Non posse dari ullum genus rationalis viventis. »

34° *Summa explic. libelli de Sommiis.*

Cod. CLXXXV, leç. 11, fol. 194-207.

Incip. « Post tractatum de sumno et virgilia. »

Expl. « Rationalis viventis. »

Résumé du précédent.

35° *Explic. libelli de divinatione per somnia.*

Cod. CLXXXV, leç. 7, fol. 37-54.

Incip. « De divinatione; antea enim dictum est de somno et vigilia. »

Expl. « Ex somniis et divinatione. »

36° *Summa libelli de divinatione per somnia.*

Cod. CLXXXV, leç 7, fol. 207-214.

Incip. « Explicatis somno et somnio superest dicere de divinatione. »

Expl. « Equum, leonem, aut quodvis aliud. »

Résumé du précédent.

37° *Explicatio libelli de sensu et sensibilibus.*

Cod. CLXXXV, leç. 45, fol. 56-194.

Incip « Quoniam autem de anima secundum se ipsam. »

Expl. « Quando illam partem explicabimus. »

38° *Summa dict. C. Cremonini de sensu et sensibili.*

Cod. CLXXXV, leç. 45, fol. 215-259.

Incip. « Post tractatum de substantia et naturæ animæ. »

Expl. « Tractatio de sensu et sensibili. »

Résumé du précédent.

39° *Expl. libelli de longitudine et brevitate vitæ.*

Cod. CLXXXIX, leç. 10, fol. 2-35.

Incip. « Tractatio quæ fuit habita de anima est nobis norma disponendorum. »

Explic. « Quod attineat ad cognitionem adhuc est aliquod recipere. »

40° *Summa de longitate et brevitate vitæ.*

Cod. CLXXXIX, leç. 10, fol. 183-185.

Inc. « Ordo librorum ad quamlibet animæ speciem attinentium. »

Expl. « Et parvum vivit. »

Résumé du précédent.

41° *Expositio libelli de juventute, senectute, vita, morte et respiratione.*

Cod. CLXXXIX, leç. 25, fol. 36-130.

Incip. « De juventute autem... sunt aliquæ considerationes. »
Expl. « Ommes conjunctim explicabimus, prout ingenii mediocritas melius facere poterit. »
42° *Summa de juventute senectute, etc.*
Cod CLXXXIX, leç. 25, fol. 186-201.
Incip. « Animal proprie vivit, solum cum potest. »
Expl. « Quando cor suum potest amplius. »
Résumé du précédent.

II. — Analyse de la collection de Padoue.

(Quatorze volumes de divers formats).

Physique et métaphysique.

1° *Tractatus Meteorologicorum.*

Cod. 1210, chartatus, 700 pages environ. Ecriture nette, portant comme épigraphe : « D. Angelus de Mediolano auditor exaravit, 1616, » ce qui fixe une date pour ce traité.

Même ouvrage que le n° 4 de la coll. St-Marc, mais contient ici une foule de divisions qui donnent une idée de sa composition.

Incip. « Quod est græcis meteoron... »
Explic. « Olympiodorum de corpore similari. »
Liv. I, leç. 42, fol. 1-259.
A la 6e leç., le « De motu ignis », p. 41.
A la 17e leç., le « De his quæ in superiori loco generantur », p. 102.
A la 20e leç., le « De imaginum noctu apparentium », p. 121.
A la 22e leç., le « De Comætis », p. 134.
A la 24e leç., le « De differentiis comætarum », p. 146.
A la 26e leç., le « De his quæ in loco inferiori, terræ propinquiori, generantur (pluvia, nix, grando, Ros et pruina), etc., p. 148, etc.

Chaque leçon a un titre manuscrit très net et très soigné. On remarque, au milieu, des chapitres intitulés « De fluminibus, » « De fontibus », etc., un chapitre intitulé « De fato ».

Liv. II, leç. 35, fol. 259-462.

Les leçons ont le plus souvent un titre : De mari, De ventis, De terræ motu, De coruscatione, etc.

Ce livre est daté de 1617.

Liv. III, leç. 18, fol. 465-557.

Chap. intitulés : De typhone, De fulmine, De corona, De Parelio, etc.

Liv. IV, leç. 48, fol. 557 jusqu'à la fin, sans indications ni titres.

Ecriture différente, et fort belle.

Divisions : « De subjecto, inscriptione, et ordine hujus operis, etc. » Pas de titres aux leçons.

Ce livre IV commence par : « Liber quartus meteorolog. est valde utilis, quia non solum confert ad cognitionem naturalem, sed et valde conducit ad usum medicum. »

Explicit : « Hoc referre potestis ad ea quæ sunt in principio dicta circa Olympiodorum de corpore similari. »

C'est le même livre IV qui se retrouve dans le cod. 2079, sans aucun changement. Le cod. 1210 est plus beau.

2° *De cœli efficientia.*

Cod. 200 (a), chartatus, 300 pages environ, in-8°.

Ecriture assez claire, mais pâlie.

Se trouve à la Marcienne, mais sans aucune des divisions citées ici.

Incip. « Cœlo omnia sublunaria gubernari. »

Expl. « De calore et motu factis. »

C'est un traité en forme, où les divisions par leçons ont disparu. (J'ai dit qu'il ne paraît pas avoir été imprimé; au moins n'ai-je trouvé aucune trace d'édition.) Divisé en 3 sections :

Sect. I. — Propositio.

1° Dari efficiens universale.

2° Ponitur conclusio Aristotelis in hoc proposito : « De primo in omni genere. »

3° Consideratur Aristotelis disputatio.

4° Demonstrationes speciales.

5° Non esse infinitudinem in causis secundum speciem.

Sect. II. — 1° Proponuntur dicta quædam explanatorum consideranda.

2° Rei explicatio.

3° Considerantur dicta Janduni.

4° Primum ex virtute efficiens non aliud esse quam cœlum.

5° Considerationes super dictis Janduni.

6° Dubitatur de Cœli effectione ; solvitur dubitatio.

Sect. III. — 1° Proponitur modus actionis cœlestis in hunc mundum.

2° Constitutio elementorum in mundo secundum cœli effectionem.

3° Quid quærendum pro cœli efficientia, de qua nunc est intentio.

4° Quomodo motus calefaciat.

5° Quomodo solis motui præcipue tribuatur vis calefaciendi per motum.

6° Res explicatur.

Suit une sorte d'appendice ayant pour titre : « Considerantur dicta contra philosophum et contra Alexandrum. »

Ce manuscrit est évidemment une copie faite sur un plus ancien, car il laisse beaucoup de lacunes avec des points là où le copiste ne peut pas lire.

L'appendice « Considerantur dicta » fait partie du traité « De efficientia cœli », car il se trouve également dans le cod. CLXXVI de la Marcienne, qui ne porte que le titre total.

Dans la série des ouvrages cosmologiques, c'est ce traité qui devait suivre le De cœlo, comme on le voit par la lettre de Cremonini à l'inquisiteur de Padoue, imprimée par M. Renan.

3° *Tractatio de compositione cœli.*

Cod. 1346, chartatus, in-8°, leç. 17.

Incip. « Difficultas circa rerum naturalium cognitionem contingit dupliciter, vel propter nimis parva accidentia quæ nobis sese offerant, pro illorum contemplatione, vel propter nimis multa.

Expl. « Hæc autem volumus esse dicta, nec repugnat ullo modo veritati, quod veritatem constanter tenere debemus. »

Ecriture courante, pleine d'abréviations, soignée pourtant et d'un seul trait. Quelques mots manquent çà et là, ce qui indique qu'on a affaire à une copie.

Ce petit traité, ainsi que le suivant, renferme le développement d'une théorie exposée dans le *De cœlo.*

4° *An cœlum sit compositum ex materia et forma.*

Cod. 2144, chartatus, in-8°. Ne se confond pas avec le précédent. Petit traité de 21 pages.

Incip. « Versabimur circa partem materialem. »

Expl. « Per quem moveat sibi præparata. »

5° *Commentarii Physicorum.*

Cod. 200 (b), chartatus, de 600 ou 700 pages non numérotées. Ecritures différentes. Sans doute un ensemble de notes prises au cours même de Cremonini.

Ce volume est considéré par l'auteur du catalogue par numéros de l'Université de Padoue comme la suite du cod. 200 (a). (On trouve sur le premier « Tomus 1° », et sur le second « Tomus 2° », d'une écriture qui semble contemporaine du manuscrit.)

Si cela était fondé, on serait amené à trouver cette suite :

Cod. 200 (a), liv. III, De generatione, De cœli efficientia.

Cod. 200 (b), Comment. Physicorum.

Ce Commentaire de la Physique n'est pas divisé, comme celui des codd. CXCIII, CXCIV, CXCV de la bibliothèque Saint-Marc, en huit livres, mais en trois parties. Ces trois divisions ne correspondent même pas entièrement à l'ensemble des huit commentaires partiels, car ceux-ci ne comprennent que 198 leçons, tandis que les trois parties en renferment 208.

Part. I, 98 leçons. A la 85ᵉ se trouve le traité « De materia prima », qui commence par « Pro explicanda materiæ differentia prima, removere oportet... »

Incip. « Homini inter has mundi ærumnas constituto, nihil, religiosi adolescentes, naturaliter potest contingere præstabilius rerum cognitione et sapientia. »

Explic. « Finis impositus primo libro Phis. Laus Deo, Virginique Matri Mariæ. »

Part. II. Commencé le 23 juin 1600.

86 leçons ; à la leçon 25, le « De casu et fortuna ».

Incip. « In fine primi libri physicorum habebat Philosophus hæc verba. »

Expl. « Et hæc dicta sunt de IIº libro physicorum. Laus Deo, Virginique Matri Mariæ. »

Le « De casu et fortuna »; incip. « Interponit Aristoteles tractatui de Causis tractatum de casu et fortuna. »

Part. III, sans date. 28 leçons ; le texte se trouve en tête de chacune.

Comprend :

« De motu ».

« De infinito ».

« De loco ».

« De vacuo ».

« De tempore ».

L'écriture change après la leçon 11.

A la leçon 15 se trouve écrit d'une autre main (peut-être celle de la 1ʳᵉ partie) : « Finis expositionis textus in III Physicorum. » Là commence le « De motu, » qui se rattache pourtant bien au commentaire général, puisqu'il commence ainsi : « Duo *hactenùs* circa motum sunt determinata, unum est illius quidditas et differentia, aliud autem in quo formaliter motus reperiatur. »

C'est une sorte de commentaire complémentaire contenant une cinquantaine de pages et s'arrêtant à la leçon 33, où commence le « De infinito ». Ce dernier : incip. « Circa tractatum De motu, relinquitur considerandus ipse motus... »

A la leçon 24, le « De loco » ; incip. « Succedit locus explicandus, cujus tractationem... »

A la leçon 26, le « De vacuo »; incip. « Qui agit de loco debet agere de vacuo. »

A la leçon 27, le « De tempore »; incip. « De tempore dicendum est. »

6° *Tractatus de augmento.*

Cod. 2144, chartatus, in-8°. Traité en forme syllogistique.

Incip. « Augmentatio, ut dicit commentator primo De cœlo. »

Expl. « Formam substantialem suscipere magis et minùs. »

Une division au milieu : « An simile secundum formam et non secundum gradum in motu simile agere possit. »

7° *An ultima sphæra sit in loco.*

Cod. 2144, fol. 4. Détaché du précédent.

Incip. « Ad partem negativam argumentatur. »

Expl. « Est in loco per se ratione centri. »

8° *De materia prima.*

Cod. 2144. Ecrit au jour le jour par fragments dont les divisions reproduisent sans doute celles des leçons. Ne se confond pas absolument avec le chapitre du liv. I de la *Physique*, qui porte ce titre.

Incip. « Disputationem de materia prima divino favente numine. »

Expl. « An sit pars quidditatis sequentium naturalium. »

9° *De primo motore.*

Cod. 2144, à la fin. Donné sans titre.

La première question posée est : « An in primo motore sit virtus infinita. » La seconde : « De creatione ad mentem Aristotelis »; la troisième, « Potiores argumentationes circa æternitatem motus »; la quatrième, « An motui conveniat æternitas ratione æterni motoris, ratione mobilis, et ratione ipsuis motus ».

Incip. « Quæritare ad mentem Aristotelis de prima intelligentia. »

Expl. « Veritas est a theologis accipienda. »

Ces quatre petits traités sont évidemment des annexes de la *Physique*, bien qu'ils en soient matériellement distincts et qu'on ne puisse les regarder comme de simples chapitres du grand traité, ainsi que nous avons dû le faire pour le « De motu », le « De infinito », etc.

10° *Discursus exquisitus de Intelligentiis, sive entibus abstractis.*

Cod. 2075, leç. 33, écrit d'une même main, mais en plusieurs fois, leçon par leçon. Il est probable que le cod. 2075, qui contient neuf petits traités ou commentaires, et porte pour date 1597 au commencement et 1598 à la fin, contient les notes prises pendant une année au cours du professeur.

Incip. « Tractatio de Intelligentiis abstractis difficilis est. »

Expl. « Itemque a sacris theologis accipite. Finis, 1598. »

Le même traité se trouve au début du cod. 2144; mais ce dernier est une copie, utile à consulter d'ailleurs, à cause des annotations marginales.

Item dans le cod. 1800, sous le titre de : De ente abstracto.

11° *De intellectu possibili* (et non *passibili*, comme l'écrit Tomasini).

Cod. 1800, petit in-4°, fol. 1-65, leç. 19.

Le titre véritable est : « Digressio Averrois, commentario capit. 5, lib. III De Anima, et commixta est definitio intellectus materialis. »

Incip. « Intentio Averrois est disputare de substantia et æternitate intellectus possibilis. »

Expl. « Hoc igitur sufficienter declarato, proponit sibi revertendum ad sermonem Aristotelis. »

Notes marginales.

12° *De intellectu agente.*

Cod. 1800, fol. 66-125, leç. 19.

Suite du premier traité.

Incip. « Digressio Averrois Com. 36, etc. De Anima oportet igitur prius. »

Expl. « Poteritis respondere in quibus Aristoteles sit contra Alexandrum. Finis lectionum de intellectu agente. »

On trouvera également ci-jointe la copie de ce traité.

13° *Epitome Metaphisices* (sic).

Cod. 1346. Petit commentaire péripatétique du premier livre de la Genèse; inséré entre deux manuscrits; absent au catalogue. Une quinzaine de pages très serrées.

14° *Deus est principium, medium et finem* (sic) *universi secundum Orpheu.*

Cod. 1346. A la suite du précédent. Très curieux petit traité divisé en 200 propositions; 2 sections de 10 chap. chacune; chaque chapitre en 10 propositions.

Cet ouvrage et le précédent contiennent des essais de théologie inspirés à Cremonini par ses études platoniciennes. Ils sont absolument inconnus et ne figurent pas même au catalogue de la bibliothèque.

15° *Symbola Platonica.*

Toujours à la suite. Cod. 1346.

22 pages, 123 prop. Même série.

16° *Placita academica.* Cod. 1346.

Plusieurs petits fragments, des notes, des plans. Je ne serais

pas éloigné de croire que ces trois derniers petits opuscules sont de la main même de Cremonini.

En voici le détail :

1° Une page de *Placita*, en italien.

2° Une page sur la question : « Cœlum quod ut igneæ substantiæ secundum Platonem; » en latin. Achillini y est cité.

3° Un fragment de 6 pages (portant le n° 3) et intitulé : « De materia secundum Platonicos, de anima, etc. » 12 propositions.

4° Deus invisibilis et impartibilis omnibus simplicibus et compositis totus adest.

5° Deus et cognoscat (*sic*) se et alia singula.

6° De anima quod ubique sit media.

7° De anima platonica.

L'authenticité de ces opuscules n'est, à vrai dire, attestée que par le titre de la liasse où ils sont contenus; mais c'est là le cas de tous les autres manuscrits, et cela ne saurait suffire à inspirer des doutes sérieux.

17° *De controversiis inter philosophos et medicos perillustres.*

Cod. 1011. Cod. chart. in-8° de 200 pages environ. Écriture difficile; porte en tête : « Cœptus die 19 febr. ibi Patavii. » Pas de date d'année, ce qui prouve la contemporanéité du manuscrit et des leçons qu'il rapporte. C'est un cahier d'élève.

Incip. « Intendimus contemplari. »

Expl. « Confirmabitis. Sectio 9ª. »

Deux parties dans ce volume; la première contient les 9/10 environ et va jusqu'à la leçon 39.

Puis (après une vacance sans doute) le professeur reprend une leçon qui commence par : « Revertimur ad consideranda dicta Galeni et medicorum contra Aristotelem. » Cette seconde partie comprend 8 leçons et n'est pas finie, puisqu'à la fin se trouve l'indication : « leç. 9, » qui n'est suivie de rien. C'est donc un ouvrage incomplet.

Philosophie naturelle.

18° *Tractatus de communi motu animalium.*

Cod. 1172, leç. 23.

Incip. « Librum sumpsimus explicandum. »

Expl. « Componit libro egregium finem. »

19° *In duos libros de generatione Paraphrasis.*

Cod. 472, portant comme épigraphe : « Antoniolus a Patavio exaravit. Patavii, 1612. »

Liv. I, 11 leçons.

Liv. II, 7 leçons.

On pourrait être tenté de voir dans le cod. 200 (a) la suite de ce commentaire, sous le titre : « Expositio tertii capitis secundi de generatione; » mais il s'agit dans ce dernier traité du « De generatione animalium » qu'il ne faut pas confondre avec le « De generatione et corruptione ».

20° *In duos libros de ortu et interitu.*

Cod. 2079, chart., petit in-4. Ecriture déliée, tout d'un trait. C'est une copie. En tête, cette épigraphe : « Ad usum domini Vitalis a Parma. »

Incip. « Succedunt exponendi si qui inscribuntur De ortu et interitu. »

Expl. « Proprio nomine has qualitates appellasse. Finis est cujus gratia. »

Lib. I, 54 leç. Vers la page 150 sont intercalés deux feuillets d'une autre écriture, placés en longueur et intitulés : le premier, « Tabula in qua continentur veterum opiniones circa agere et pati; » le deuxième, « Tabula in qua continetur sententia Aristotelis circa meatus. »

Incip. « Succedunt exponendi si quid..... »

Expl. « Quas separatim habebant, ad unicam reduci existentiam. Finis libri. »

Lib. II, 38 leç.

Incip. « De mixtione igitur accedit. »

Expl. « Proprio nomine has qualitates appellasse. »

21° *De semine.*

Cod. 961, 7 leçons. Environ 50 pages.

22° *Considerationes super dicta parvorum naturalium.*

Cod. 961, leç. 12.

Incip. « Explicavimus ad litteram Aristotelem in libris. »

Expl. « De quibus ex principiis positivis poteritis respondere. »

Ce traité suppose le commentaire « De longitudine et brevitate vitæ, » le « De juventute, senectute, etc. »

23° *Comm. cap. 3 lib. II de Generatione animalium.*

Cod. 200 (a), déjà cité et décrit.

Psychologie.

24° *Commentarii de Anima.*

Cod. 1610. Deux livres seulement, moins complets que le manuscrit de la Marcienne; ce n'est pas absolument le même ouvrage,

Lib. I. Beaucoup d'annotations à la marge. On y cite le texte grec.

Incip. « Explicaturi libros de Anima. »

Expl. « Sunt textus de quibus necessario accidit mentio in expositione tertii de anima, et tunc ipsas ad litteram perpendemus et considerabimus. »

Lib. II, leç. 132. Fait pressentir le commentaire du livre III, qui ne suit pas.

Incip. « Cum autem in textu 6, primi libri, proponebat Aristoteles ante omnia quærendum esse in quo genere sit anima et quod sit. »

Expl. « Quod faciet in sequenti tertio libro. »

Cette seconde partie est beaucoup plus considérable que la première; le texte y est compact, sans autre division que celles des leçons.

25° *De sensibus externis.*

Cod. 1304. Ouvrage déjà souvent cité, fol. 1-50, item dans le cod. 2075, même titre.

26° *De sensibus internis.*

Cod. 1304, fol. 1-79, contenant :

De sensu communi.

De phantasia æstimativa et memorativa.

De facultate imaginativa.

De facultate cogitativa Averrois.

Item dans le cod. 2075, sous le titre de « De sensu communi ».

27° *Tractatus de facultate appetitiva sive de affectibus.*

Cod. 2075, leç. 16, chacune de quelques pages. Souvent cité et décrit. Imprimé.

28° *Utrum animi mores sequantur corporis temperamentum.*

Cod. 2075.

Discussion du système psychologique de Galien.

Leç. 7 de quelques pages chacune.

Incip. « Præclara quælibet difficilia esse est in veteri proverbio. »

Expl. « Dirigentur enim aliqui ad curam temperamenti quam ratio victûs immutabit. »

29° *Super librum de memoria et reminiscentia.*

Cod. 1304, 23 leçons.

Incip. « Intentionem et scopum hujus libri declarant verba prædicta. »

Expl. « Et habeant ad id quodlibet quæritur, et hoc sive ex natura, sive ex consuetudine. »

Ce manuscrit, compacte et net, est une copie.

30° *Expositio libri de juventute et senectute, vita, morte et respiratione.*

Cod. 961, leç. 25.

Déjà cité et décrit.

31° *Explanatio in librum de longitudine et brevitate vitæ.*

Cod. 961, leç. 10.

Incip. « De eo autem quod est. »

Expl. « Ad cognitionem et dicendum aliquando respicere. »

Logique.

32° *Dialectica introductio.*

Cod. 2075.

Incip. « Dialecticam introductionem explicaturi, primo debemus videre quidnam ut ipsius subjectum. »

Ouvrage imprimé. Se trouve à la bibliothèque de l'Université de Padoue.

33° *Super librum perihermeneias, sive de interpretatione.*

Incip. « Quantum attinet ad ordinem hujus operis. »

Expl. « At potissinum habebimus in libro philosophi cum loquetur de principiis generationis. »

Cod. 2095. Forme de traité suivi. 42 pages.

Une division au milieu : « De ratione. »

34° *Super libros priorum analeticorum* (sic).

Cod. 2075, également sous forme de traité.

Incip. « De syllogismo sermonem habituri. »

Expl. « Hoc habeo enim ratione materiæ non ratione formæ. »

Une division au milieu : « De syllogismo hypothetico. »

35° *Super libros posteriorum.*

Cod. 2075.

Incip. « Post syllogismum secundum formam consideratum. »

Expl. « Et de his hactenus. »

La logique proprement dite de Cremonini est toute scolastique et n'offre aucun intérêt de doctrine; nous n'avons pas cru devoir lui donner une place dans notre étude.

III. — Analyse de la collection de la Bibliothèque nationale.

1° *Cremonini.* Cod. 16626.

Volume relié aux armes du cardinal de Richelieu, fonds latin de la Bibliothèque Nationale.

423 feuillets (le feuillet 385 est blanc.)

I. « Cursus philosophicus doctissimi viri Cæs. Cremon. »

En tête comme sommaire :

1° Index Capitum : *Introductionis ad logicam.*

16 chapitres, comprenant les énonciations, oppositions, équipollences, inversions des termes, et le syllogisme, modes et règles. J. p. 30.

Secunda pars. De aliis generibus syllogismorum non simplicium.

8 chapitres, depuis p. 31 j. p. 39.

Tertia pars. De syllogismo sophistico.

5 chapitres, depuis p. 39 j. p. 48.

II. *Quæstiones proœmiales ad logicam.*

Quæstio prima. De secundis intentionibus et de ente rationis, p. 48. Divisée en 6 articles. J. p. 68.

Quæstio secunda. De objecto Logicæ, 6 articles. J. p. 86.

Quæstio tertia, qualis habitûs sit logica, depuis p. 86, 7 articles, j. p. 102.

III. *Quæstiones in Proœmio, cum Commentariis Porphyrii,* p. 102.

In caput primum.

In caput secundum.

(Formant une *quæstio prima,* divisée en 6 articles.)

Quæstio secunda. In caput 3, de specie, 2 articles, j. p. 121.

Quæstio unica (3e). In caput 4 *De Differentia,* 2 articles, j. p. 126.

Quæstio unica (4e). In caput V *De proprio,* 3 articles, j. p. 130.

Quæstio unica (5e). In caput V (ou VI ?), *De accidente,* 5 articles, j. p. 145.

Quæstio ultima (6e). De numero universalium, 3 articles, j. p. 152.

IV. *Commentarii de generatione in Arist. Prædicamenta.*

Proœmium. 1° *Tractatus primus,* in anteprædicamenta Aristot.

Quæstio prima, De æquivocatione et analogia, 2 articles.

Quæstio secunda, De unitate analogorum, 6 articles, j. 176.

Quæstio ultima (3e), De denominativis et complexis : quæstiones unicæ in caput 2, 3, 4, 5.

2° *Tractatus secundus.* De prædicamentis.

Quæstio unica in caput I *De substantia,* 7 articles, j. p. 194.

Quæstio unica in caput 5 *De quantitate,* 6 articles.

In caput 3 *De relatione* brevis explicatio.

Quæstio prima. De relatione, 3 articles, j. 216.

Quæstio secunda. De relatione Prædicamentali, 8 articles, j. 234

Quæstio unica. *De qualitate*, 6 articles, j. 241.

Cette série de petits traités se continue dans le cod. 16627, qui est la suite de celui-ci, et que nous jugeons inutile d'analyser ici par le détail.

2° Cod. 16138, petit in-fol. « Cremonini lectiones philosophicæ, 113 ».

1re page. « Ms. du XVIIe siècle, contient les leçons philosophiques de Crémone. » (165 feuillets.)

« Quamvis homo mortalibus omnibus præstet, maxime omnium est egenus. »

Leçons, sans titres ni divisions.

Les 18 premières sont d'une belle large écriture du XVIIe siècle : au milieu de la 18e, autre écriture. La première est celle d'un copiste qui a été corrigée ; certaines erreurs sont dépourvues de sens. Confusion de mathématique et de métaphysique, etc.

Les leçons (même celles qui suivent) ne sont pas prises à l'audition, et leurs divisions ne répondent pas aux changements d'encre et d'écriture.

Le dernier écrit « *phylosophus* ».

31 leçons. La dernière pas terminée.

Contient un commentaire du 1er livre de la *Physiq.* inachevé.

Leçons sur l'*Introd. ad nat. phil.* — Digression sur le primum cognitum. Commencement de l'exposition, presque tout le premier livre.

Ce commentaire se continue dans les cod. 16636-8, qui ne présentent aucune originalité par où on puisse les distinguer des manuscrits correspondants des autres collections.

NOTE

A l'appui de ce que nous avons avancé (p. 188) sur la faveur dont le platonisme jouissait à Venise au XVIe siècle, voici les titres de quelques ouvrages publiés alors :

Baroccius Franciscus (Francesco Barozzi).

1° Commentarius in locum Platonis obscurissimum in principio dialogi VIII *De Republica*, ubi sermo habetur de numero geometrico (in-4, Bonon., 1566).

2° De medietate mathematicorum (in-4°, Patav., 1560).

3° Procli, philosophi Platonici, in primum Euclidis Elementorum librum commentarii (Patav., 1560).

4° Il gioco Pitagorico, nomine Rhythmomachia.

Basadonna Joannes. Dialogi (in-4, Venet. 1518).

Accademia Veneta. Summa librorum in omnibus scientiis et artibus, etc. (Venet., 1559).

Bembo Dardi. L'Opere di Platone tradotte in lingua volgare (5 vol. in-12, Venet., 1601).

2° Trattato di Timeo di Locri intorno all' anima del mondo (Venet., 1607).

3° Commento di Ierocle filosofo sopra i *Versi d'oro* di Pitagora (Venet., 1604).

Blondus Michael-Angelus. Dialogi (1560).

Bragadenus Antonius. De Republica, De Legibus, etc. (Venet., 1594).

Erizzo Sebastiano. I dialoghi di Platone, etc. (Venet., 1574).

Maggi Ottaviano. Due dialoghi di Platone, etc. (Venet., 1558).

Memo Gio. Maria. Tre libri della sostanza e forma del mondo, per modo di dialogo, etc. (Ven., 1554).

2° Del perfetto principe e della perfetta Republica (Venet., 1564).

Pisaurus Aloysius (Pesaro). De priscorum sapientium placitis, etc., (Patav., 1568).

Theupolus Stephanus (Tiepolo).

Academicorum contemplationum libri decem (Venet., 1576).
Trevisano Niccolo. Traduzione dell' Ione di Platone.

Nous omettons à dessein les livres des maîtres, de Leonico Tomeo, de Filelfo, de Rodigino, etc.. pour ne citer que ceux des élèves, jeunes patriciens dégagés des soucis d'école, dont les préoccupations doctrinales montrent mieux quelle était la tendance instinctive et générale de l'époque.

FIN

Vu et lu à Paris en Sorbonne
le 14 mai 1881,
Par le doyen de la Faculté des lettres de Paris,
H. WALLON.

Vu et permis d'imprimer,
Le vice-recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

Cremonini, sa vie, son œuvre.

LIVRE II

L'École de Padoue avant Cremonini.

LIVRE III

Philosophie de la nature.

LIVRE IV

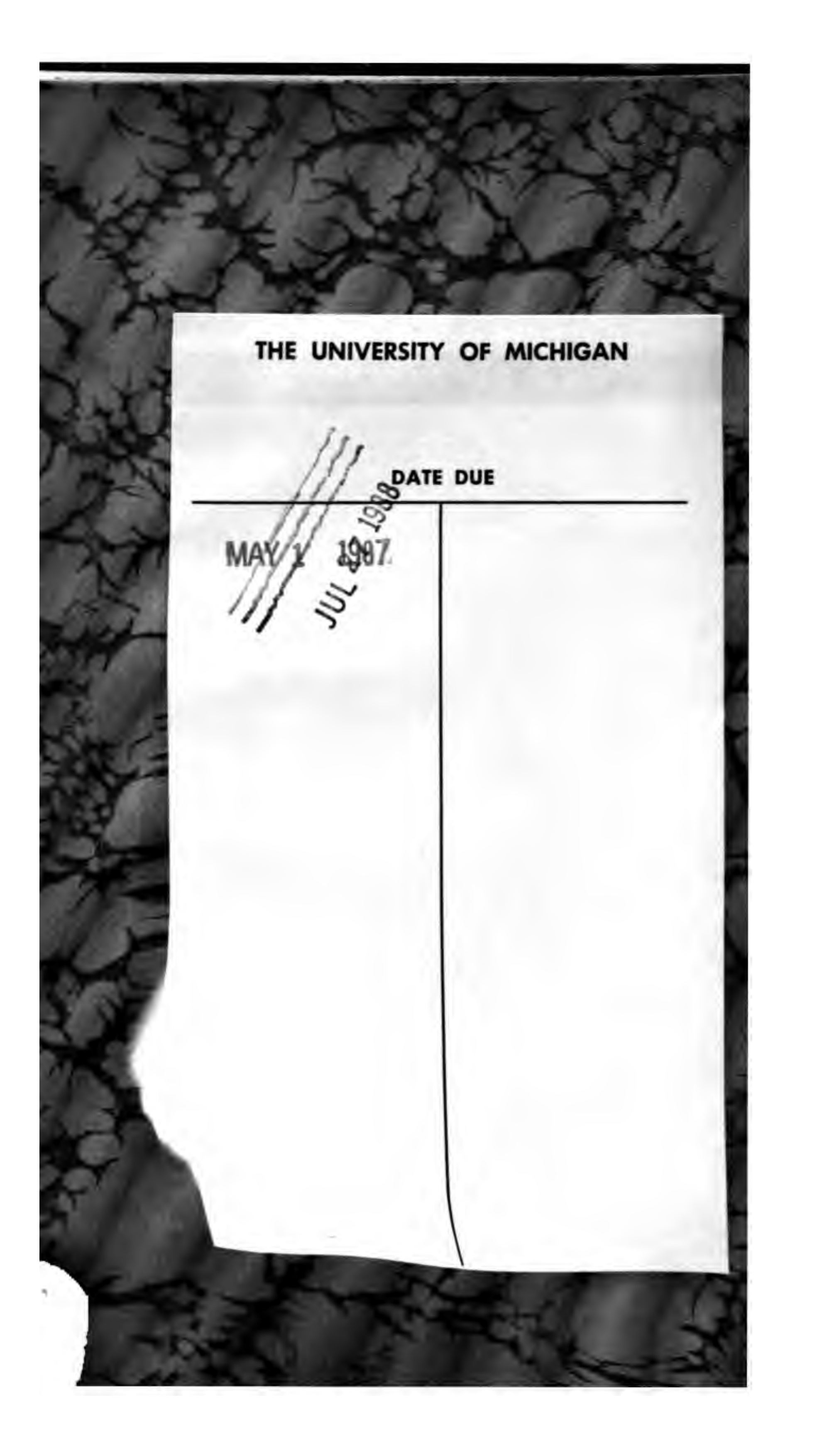
Métaphysique.

LIVRE V

Philosophie de l'âme.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

COULOMMIERS. — Typ. PAUL BRODARD.


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
DATE DUE
MAY 1 1987
JUL 1988


3 9015